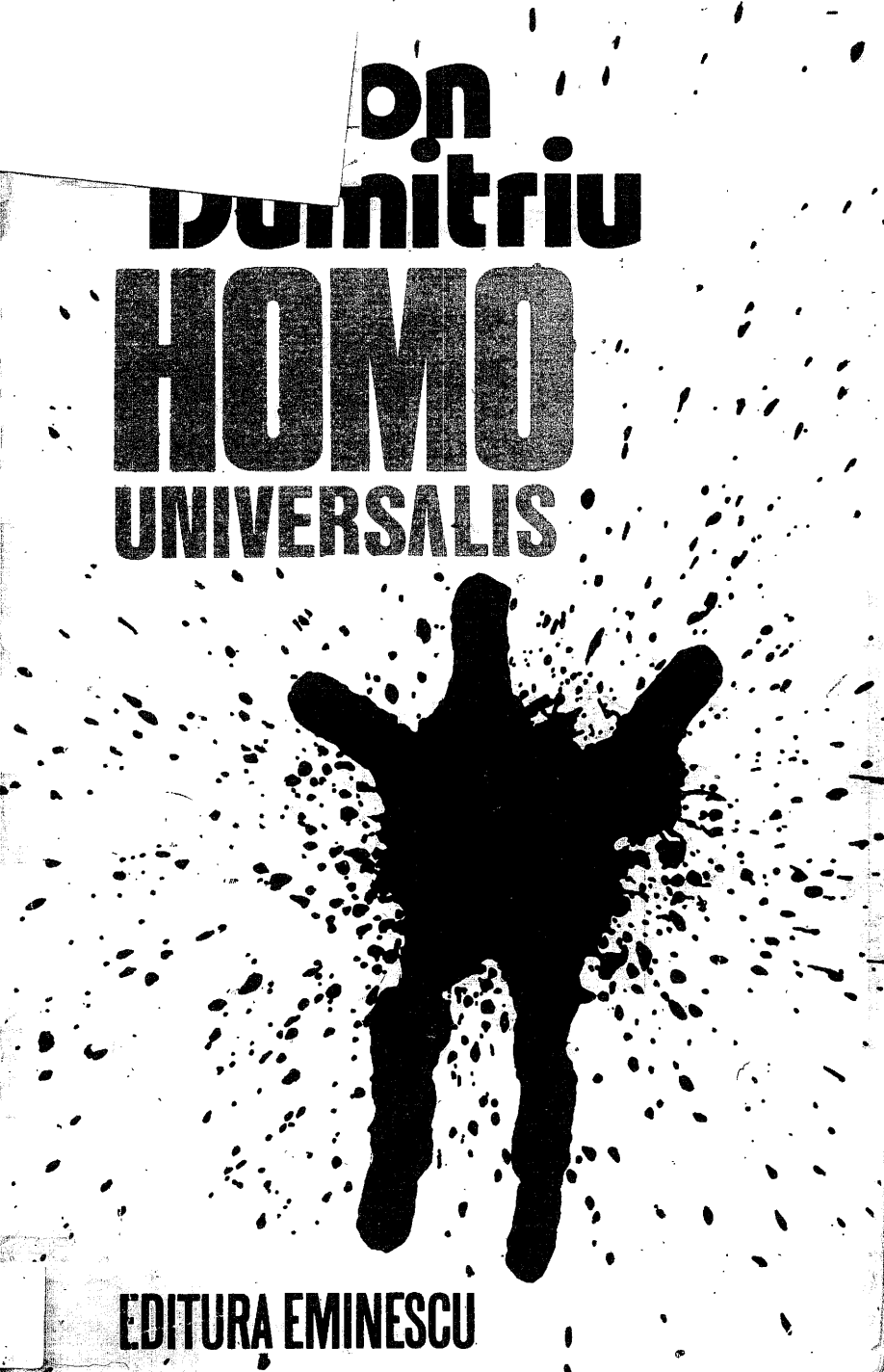
Ion Dumitriu

HOMO UNIVERSALIS



EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRIU

Homo universalis

ÎNCERCARE ASUPRA NATURII REALITĂȚII UMANE

1990
EDITURA EMINESCU
București, Piața Presei Libere 1

ISBN 973-22-0179-7

Cartea aceasta a apărut, ca și celelalte, cu ajutorul neprețuit al soției mele, Lydia

Prefață

Dacă examinăm culturile care au existat pe glob, în special cele care au lăsat monumente indelebile, atît prin literatura, filosofia și știința lor, cît și prin realizările artistice și în special arhitecturale, observăm că toate au avut valori comune, dar nu le-au dezvoltat în același sens și la același nivel. De exemplu, toate civilizațiile vechi au avut codice de legi; toate civilizațiile au avut o filosofie, o știință, o literatură etc. Desigur, nu se pot compara matematica și fizica dezvoltate în China antică, în India și chiar în Grecia cu științele practicate astăzi în aceste domenii, dar ele au existat și în acele timpuri. Gramatica lui Panini (sec.VI î.e.n.) a limbii sanskrite rivalizează cu orice gramatică a oricărei limbi moderne. Filosofia indiană, ca și cea chineză, are profunzimi metafizice uneori greu de descifrat pentru gînditorii moderni, ceea ce a dus adesea la o mulțime de interpretări discutabile. Și așa se poate merge mai departe cu identificarea unor preocupări comune tuturor culturilor, dezvoltate de fiecare la un alt nivel. Un singur lucru nu se regăsește în cultura europeană modernă, care apare în toate celelalte culturi: *ideea de om perfect.* Într-adevăr, China a avut idealul unui astfel de om, pe care l-a numit „omul veritabil" — *chen-jen*; India a cunoscut și a păstrat și astăzi ideea unui „om eliberat", pe care l-a numit *jīvan mukta*; Grecia a denumit pe omul perfect *sophós*, „purtătorul de lumină"; Kabbala ebraică vorbește de *adam elyon* — „omul suprem"; civilizația creștină a cunoscut „sfîntul", întrupat apoi de cava-

lerul în căutarea *Graalului*; Islamismul are ideea unui „om universal" — *el insânul kâmil.*

Două probleme se ridică în această ordine de idei: de ce Europa modernă nu a preluat acest ideal și dacă această pierdere a ideii de perfecțiune umană este o scădere calitativă a culturii sale moderne în întregul ei.

*

Problemele ridicate mai sus vor fi discutate în cuprinsul „încercării" noastre, dar pentru un moment vom spune numai că succesele metodelor științifice au făcut ca acestea să devină modele pentru orice domeniu de cercetare. Ele au toate un caracter analitic, descompunînd obiectul cercetat în elementele lui prime, pentru a-l înțelege, cunoașterea științifică fiind analitică prin natura ei. De exemplu, pentru a putea defini o curbă, trebuie să o constituim din elemente mai simple, care sînt punctele; pentru a face o teorie a numerelor (fracționare, irațională, complexe), trebuie să ne bazăm pe o noțiune mai simplă, de număr întreg, iar acesta îl „explicăm" printr-o idee și mai simplă, aceea de „mulțime". La fel se petrec lucrurile în domeniul fizic: tot analizînd materia, s-a ajuns la particulele elementare și evident că analiza nu se poate opri aici. Chiar în domeniul vieții s-au folosit aceleași metode, omul însuși a trebuit să fie „analizat" pentru a i se găsi componentele. Așa s-a ajuns la elementele prime, explicate prin proprietăți fizico-chimice ale materiei. În vechile culturi însă omul era privit ca o entitate, ca o unitate nedivizibilă, a cărei existență în această condiție era o problemă de metafizică, de morală și chiar de artă. De unde reprezentările umane diverse, care iau o formă ideală în Grecia, poate tocmai datorită seninătății lor raționale.

Această imagine a omului privit ca un întreg și nu prin părți a fost pierdută în lumea modernă din cauza metodei analitice predominante, iar, ca o consecință, și proiectarea lui ideală. Pierderea exprimă însă, în același timp, în aglomerările urbane tot mai largi ale lumii moderne, o anume anonimizare a insului, o diminuare de personalitate.

Este oare posibil ca în cadrul gîndirii moderne să se regăsească acest ideal? Dacă da, atunci nu va putea fi vorba

desigur de o reîntoarcere la una din formele trecutului, care nu s-ar mai potrivi timpului nostru. Noi trăim într-o epocă dominată de raționalism și în această mentalitate ar trebui văzut dacă poate fi configurat acest ideal de om perfect.

*

Pentru a regăsi însă acest concept, trebuie să pornim tot de la om, fiindcă el conține — dacă le conține — toate virtualitățile lui. În celelalte culturi, în general, s-a căutat locul omului în raport cu o Ființă Supremă. Dar raționalismul modern impune ca metodă, repet: ca metodă, nu ca scop, să se plece de la ceva cunoscut la ceva necunoscut, pentru a-l integra sau apropia de domeniul cunoscutului. Deci punctul de plecare al propriei proiectări ideale a omului ar fi el însuși. De la el ar trebui începută cercetarea, fiindcă el gîndește lumea și chiar pe sine însuși. Acesta este faptul cel mai important din univers, inteligența omenească, aceea care luminează totul și dă o valoare și un sens oricărui lucru. Inteligența pune probleme și tot ea reușește să le rezolve, măcar în parte. Astfel, în centrul întregului cosmos există o lumină care este gîndirea, caracterizantă pentru om, și aceasta rămîne problema cea mai importantă din lume și ea va constitui subiectul acestei cărți. Einstein spunea că tocmai acesta este cel mai mare miracol: că omul are capacitatea de a cunoaște lumea.

Pe acest om-minune îl căuta Diogene cu o lanternă aprinsă ziua în amiaza mare, iar fapta lui capătă un sens care trece de imaginea concretă și devine un simbol, vorbind de la sine. S-ar părea însă că epoca modernă, pentru care, credea Nietzsche, „Dumnezeu a murit", l-a ucis chiar pe omul însuși, cum spunea André Malraux în *La Tentation de l'Occident*.

Și totuși omul n-a murit, această unicitate, care este complexul uman, trăiește și constituie o preocupare chiar pentru un număr de gînditori ai erei moderne; ei au emis unele idei în acest sens, fără însă a le adînci, preocupările lor îndreptîndu-se cu predilecție spre probleme particulare.

*

Așadar cum trebuie făcută această cercetare? Mai întîi, deoarece în toate celelalte culturi a existat ideea de „om veritabil", va trebui să luăm în considerație textele și concepțiile

aparținînd acelor culturi, atunci cînd ele ne pot fi de ajutor. Desigur, ideile de atunci au fost gîndite în cadrul altor sisteme de categorii și de valori și lucrul nu trebuie pierdut din vedere. Dar chiar dacă noi, cei de astăzi, trimitem oameni pe lună, nu sîntem despărțiți în nici un fel de ceea ce a făcut întreaga omenire pînă la noi. Noi sîntem, din punct de vedere intelectual, produsul tuturor eforturilor făcute de oamenii de pretutindeni și de totdeauna. A face abstracție de ceea ce au realizat, fie predecesorii noștri direcți, fie cei aparținînd altor culturi, înseamnă a ne priva de tezaurul de idei strîns în cărțile lumii sau în tradițiile lor. Mai ales că, după cum se va vedea, și faptul este frapant, toate aceste idei care privesc perfecțiunea umană au un fond comun, cu toate formele diverse de exprimare.

Vom sublinia însă că există o luciditate care aparține acestui veac, grație căreia s-au obținut rezultatele extraordinare de astăzi. Această luciditate este singurul sprijin al unei cercetări obiective. Rezultatele științei pot fi desigur provizorii și să se întregească mereu unele pe altele, dar spiritul lucid în care au fost obținute rămîne suportul gîndirii noastre; ea se poate aventura în orice domeniu atît timp cît, grație acestui spirit, se poate controla, dacă s-a rătăcit.

Desigur, mulți oameni cred că posedă această luciditate, deși în realitate sînt înclinați să „pledeze" pentru o teză sau alta. Kant făcea următoarele observații în *Reflexionen zur Metaphysik:* „Acela care spune că există Dumnezeu spune mai mult decît știe, acela care spune contrariul, face la fel". Aș folosi mai bine în alt domeniu afirmația aceasta, anume în filosofie, și aș spune că foarte multe, poate chiar cele mai multe din afirmațiile filosofilor spun mai mult decît știu cu adevărat autorii lor. Adevărul însă nu are nevoie de pledoarie. El este criteriul tuturor celor ce există și a celor ce nu există. În sensul acesta a scris Spinoza un gînd pe care mi l-am însușit de la prima mea scriere, și pe care îl repet și aici *(Ethica,* II, 43, *Scholium): Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est* („Ca și lumina care se arată pe ea însăși și prin ea întunericul, tot astfel adevărul este criteriu și pentru el și pentru eroare").

I

Philosophia garrula

La începutul epocii moderne, Descartes se declara derutat de diversitatea celor susținute de filosofi, și filosofia îi apărea, prin istoria ei, ca „un teren de veșnice dispute, unde toate ideile sînt controversate de oameni docți, astfel că nimic nu mai pare adevărat" [1]. Într-o scrisoare adresată prietenului său Isaac Beeckman [2], el își exprimă astfel tulburarea față de părerile contradictorii ale filosofilor: *Unum dicit Plato, aliud Aristoteles, aliud Epicurus, Telesius, Campanella, Brunus, Basso, Vanini. Novatores omnes, quisque aliud dicunt.* („Una zice Platon, alta Aristotel, alta Epicur, Telesio, Campanella, [Giordano] Bruno, [Sebastian] Basso, Vanini. Novatori toți, spun fiecare altceva.") Și el adaugă: *quis ex illis docet, non dico me, sed quemcunque sapientiae studiosus* („cine dintre aceștia ne învață, nu spun pe mine, ci pe oricine studiază filosofia").

Nemulțumit, după cum se vede, Descartes a vroit să dea un alt fel de filosofie, calchiată pe matematici, care să fie adevărata filosofie, și al cărei model ideal avea să ajungă, ceva mai tîrziu, *Ethica* lui Spinoza, *more geometrico demonstrata.* Timpul ne-a arătat că nici Descartes nu a adăugat decît o concepție nouă la cele vechi, și că tot atît de bine se putea adăuga la lista de filosofi dată de el și numele lui: *unum dicit Cartesius* . . .

[1] *Discours de la Méthode*, partea I.

[2] Ch. Adam et G. Milhaud, *Descartes, Correspondance, tome* I, p. 158 (Alcan, Paris, 1936). Scrisoarea poartă data de 17 octombrie 1630.

Putem subscrie în total afirmația lui, și anume că fiecare filosof spune altceva. De altfel, mai fiecare filosof a dat filosofiei o definiție diferită de definițiile celorlalți, și prin urmare, ghidați de concepția lor generală despre această disciplină, au devenit toți *novatores*. S-a ajuns astfel la constatarea că filosofia este un *bellum omnium contra omnes*. Iată ce constată în această direcție modernul — la început de veac — Bertrand Russell [3]: „Cele mai multe filosofii au fost construite pînă acum dintr-un bloc, în așa fel încît, dacă nu sînt în întregime adevărate, sînt în întregime false, și nu pot servi de bază cercetărilor ulterioare. Numai acestei situații i se datorește faptul că filosofia nu a progresat; contrar științei, fiecare filosof original fiind obligat s-o ia de la capăt, fără a putea adopta nimic sigur din opera predecesorilor." Cum vede el atunci rolul filosofiei? Numai o filosofie științifică, care să procedeze parțial și prin tatonări, ca și toate celelalte științe, va putea fi o filosofie unitară și reală; „Înainte de toate, ea va putea inventa ipoteze, care, chiar dacă nu ar fi pe deplin adevărate, vor rămîne fecunde, după ce au fost serios rectificate. Posibilitatea de a ajunge la adevăr prin aproximații succesive este, mai mult decît orice altceva, sursa triumfurilor științei; a face să participe filosofia la această posibilitate va însemna să asigurăm metodei un progres a cărui importanță nu va putea fi exagerată" [4].

Russell nu-și dă deci nici el seama că tocmai ceea ce era în joc și trebuia eliminat, adică diversitatea concepțiilor filosofice, este astfel consacrat.

Deși Newton punea ca motto pentru știință *hypotheses non fingo* („nu imaginez ipoteze"), totuși, lăsînd la o parte recomandarea descoperitorului legii gravitației universale, să admitem, cum zice Russell, că „inventăm ipoteze". Dar fiecare putînd emite o altă ipoteză, ajungem din nou la afirmația lui Descartes, și vom spune în fața acestei „filosofii științifice", ca și el: *quisque aliud dicunt.*

S-a mers mai departe și s-a restrîns obiectul filosofiei, astfel ca unitatea ei să fie realizată prin scopul ce-și asumă.

[3] B. Russell, *La méthode scientifique en philosophie* (trad. franc., Payot, Paris, 1932).
[4] *Ibidem.*

De data aceasta s-a dat filosofiei ca obiect „analiza logică a propozițiilor științei", cum a făcut-o Ludwig Wittgenstein, teză reluată de neopozitiviști și speculată sub diverse aspecte. Celebrul logician recunoaște că „această metodă ar fi pentru alții nesatisfăcătoare — ei nu ar avea impresia că noi îi învățăm filosofie — dar această [metodă] ar fi singura riguros justă" [5].

Cei care au urmat acest punct de vedere, metoda fiind analiza logico-matematică, nu au putut să se înțeleagă între ei, și astfel și această unitate a filosofiei, atît de mult sperată, a fost dizolvată în diverse direcții și concepții particulare.

Pe noi ne-a interesat, în cele de mai sus, ideea care a frapat pe toată lumea, a acestei varietăți heteroclite de concepții, care formează ceea ce într-un fel sau altul s-a numit „filosofie", diversitate constatată de toți gînditorii și înregistrată de istoriile filosofiei, și care se perpetuează.

*

Ideea aceasta, că filosofia este o colecție de concepții variate, care se combat una pe alta, apare chiar din Antichitate. Era, de altfel, ușor de ajuns la o asemenea concluzie fie și numai examinînd tabloul „filosofiilor" de atunci. Sceptricii au încercat chiar să clasifice această diversitate de opinii, după cum ne informează Sextus Empiricus [6]. Iată cum vede el, privind dintr-un punct de vedere foarte general, deosebirea de poziție dintre filosofi: 1) cei care pretind că au descoperit adevărul; 2) cei care contestă că este cu putință să-l obțiie; 3) cei care încă îl caută.

Aceia care sînt de părere că l-au descoperit se numesc, ne spune el, „dogmatici", de exemplu Aristotel, Epicur, stoicii și alți cîțiva; susținătorii părerilor lui Cleitomachos sau Carneade, precum și ceilalți filosofi ai Academiei [7], susțin că

[5] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 6.53, Edit. Kegan Paul, Londra, 1933.

[6] Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, cartea I, 1, 2, 3, 4, Editura Academiei R.S.R., 1965 (trad. de A. Frenkian).

[7] Această „școală" (Noua Academie) a negat posibilitatea de a cunoaște adevărul și a afirmat că trebuie să ne mulțumim cu „probabilități", de unde numele lor de „probabiliști".

lucrurile sînt incomprehensibile; și în sfîrșit, a treia categorie de filosofi ar fi scepticii, aflați într-o continuă căutare. Deci, după Sextus, ar fi trei feluri de filosofie: dogmatică, academică și sceptică. Dar pe ce se sprijină atitudinea sceptică? Tocmai pe această multiplicitate de opinii contradictorii sau opuse, care se pot susține și dezvolta la infinit. Principiul atitudinii lor era, prin excelență, convingerea că fiecărui argument i se opune un alt argument tot atît de valabil. [8] În consecință, ei ar trebui să renunțe la orice filosofie și expresia „opresc aprobarea" — *retentio assensionis* — ar trebui să ducă în mod consecvent la concluzia *retentio philosophiae*, mă opresc să filosofez, dar nici ei nu se pot opri să filosofeze și să elaboreze o concepție filosofică, atît de mult se confirmă părerea lui Aristotel că [9]: „Dacă filosofați, filosofați, dacă nu filosofați, filosofați [pentru a demonstra de ce nu trebuie să filosofați], deci toți filosofează", ceea ce este adevărat acum ca și în vremea lui. Toți fac filosofie, și fiecare are punctul lui de vedere, opus celorlalți, chiar și cei care recunosc acest defect al diversității la infinit a concepțiilor filosofice.

Această dezordine a fost subliniată și de alți scriitori antici. Plutarch [10], Clemens din Alexandria [11] și mai cu seamă Diogenes Laertios [12] ne-au prezentat un tablou al filosofiei antice, ca un amestec heteroclit de idei și concepții. Această situație este apreciată de Cicero ca o incapacitate de a ajunge la cunoaștere: *principium philosophiae esse inscientiam prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse* — „principiul filosofiei este ignoranța și în mod prudent Academicii și-au suspendat aprobarea în cazul lucrurilor incerte" [13].

[8] Sextus Empiricus, *op. cit.*, cartea I, 12.

[9] Această dilemă celebră se găsea în lucrarea lui Aristotel Προτρεπτικός (pierdută). Fragmentele rămase au fost publicate de V. Rose, în volumul al V-lea din *Aristotelis opera*, editată de Academia din Berlin, 5 vol., Berlin, 1831— 1870.

[10] Plutarch, *Opiniile filosofilor*.

[11] Clemens din Alexandria, *Stromatcis*.

[12] Diogenes Laertios, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum* (ed. rom.: C.I. Balmuș, cu studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Ed. Academiei R.P.R., București, 1963).

[13] Cicero, *De natura deorum*, I, 1.

*

În epoca medievală, constatăm o confuzie și mai mare de la prima examinare a situației filosofiei în acel timp. Mai întîi se caută în filosofia grecească, mai ales în Platon, explicații care să poată da un sens dogmelor teologice, așa cum o fac, cu multe libertăți de altfel, Augustin și Scotus Eriugena, pentru a nu cita decît aceste nume. După cunoașterea mai completă a lui Aristotel, scolastica se îndreaptă spre o înțelegere *sui generis* a acestei filosofii, așa cum ajunsese ea în Europa prin arabi și evrei, iar la un moment dat filosofia Stagiritului, în interpretarea lui Thomas de Aquino, este declarată filosofia oficială. Lucrurile nu s-au liniștit cu această declarație, și o mulțime de teze, expuse în diverse cărți ale timpului, au fost declarate eretice.

O altă veche problemă, pusă de Porphyrios, discipol al lui Plotin, în celebrul său opuscul *Isagoge*, anume despre natura conceptelor generale, este preluată de scolastici cu o pasiune excesivă, și această mare dezbatere numită „cearta universalelor" *(universalia)* va domina tot Evul Mediu pînă va sfîrși prin victoria nominalismului. Cînd se vorbește despre „filosofia scolastică" ca despre o filosofie închisă, avînd ca singură misiune de a servi teologia, se face o greșeală fundamentală, fiindcă nu se ține seamă de diversitatea problemelor cărora li s-au dat soluții diferite — condamnate de autorități sau nu. Există o efervescență intelectuală în această epocă, care merge pînă la minuțiozitate în analizarea ideilor. Un singur exemplu va fi suficient pentru a arăta că Evul Mediu nu era decît prin autoritățile suprapuse o epocă statică, filosofii gîndind și scriind în mod divers și original; ei erau occidentali în sensul cel mai bun al cuvîntului, prin setea lor de cunoaștere. Într-adevăr, unul din tratatele celebre de logică ale acestui timp — *Summulae Logicales* al lui Petrus Hispanus (1226—1277), devenit apoi papa Ioan al XXI-lea — se găsește în 300 de manuscrise diferite (în bibliotecile europene) și s-a tipărit în peste 200 de ediții de la sfîrșitul secolului al XV-lea pînă la începutul secolului al șaptesprezecelea (1639). Interesantă epocă, cînd lumea intelectuală putea să fie atît de intens preocupată de logică!

Dacă se cercetează filosofia scolastică, se vede că ea se păstrează pe aceeași linie a grecilor, de a specula (=reflecta) problemele puse într-un mod indefinit, chiar dacă anumite limite nu puteau fi depășite prin soluțiile ce se dădeau.

*

Dacă trecem acum la Renaștere și la Epoca Modernă, observăm că printr-o reacțiune față de scolastica decadentă, cu care s-a sfîrșit acest ciclu cultural, omul s-a așezat în centrul existenței urmărind prin propriile-i puteri o cunoaștere nelimitată, fără a mai apela la nimic din afara lui, la nici o altă putere decît inteligența lui. Mă întreb însă ce ar fi putut spune astăzi, cu patru secole mai tîrziu, Descartes, care se mira de ce învălmășală de idei se găsea la filosofii anteriori. În aceste patru secole, filosofia s-a transformat cel mai adesea într-o speculație abstractă, posibilă oricui, fără o precizare de obiect, constînd din considerații particulare, astfel că personajele de roman „fac filosofie" în jurul oricărui gen de probleme. Disciplina însăși a devenit numai o speculație interesată să poată părea originală, măcar prin interpretările ei expresive, ceea ce i-a dat dreptul lui Bertrand Russell să o califice ca „o țară a nimănui". Noi am spune mai bine „o țară a tuturor", unde fiecare își îngăduie să susțină orice.

Și iată cum filosofia, care poate împodobi spiritul omenesc și-i poate arăta puterile lui creatoare nelimitate, care poate fecunda literatura și poezia, dîndu-le o elevație deosebită, a ajuns să nu mai aibă, din păcate, nici o finalitate. Considerată în ea însăși, nu duce nicăieri, și, în fond, nici nu se știe bine ce este, întrucît, așa cum am arătat, nu este definită, sau mai bine zis i s-au dat atîtea definiții diferite, încît ele nu ne pot lumina scopurile, idealurile și realizările ei. Văzută sub acest aspect, considerată ca o colecție de probleme diverse și de soluții și mai diverse, ea nu este altceva decît o *philosophia garrula*, o filosofie a lui „a vorbi", dacă ne inspirăm din calificativul logicii scolastice dat de către criticii umaniști: *garrulam et loquacem dialecticam*. O filosofie a lui *dicitur* [14].

[14] Adjectivul latin *garrula* înseamnă „vorbăreață", „flecară".

*

Sînt însă și unii gînditori care au încercat, fiecare în felul lui, să găsească o *unitate* în filosofie. Nu vom face un istoric al acestor încercări, ci vom aminti numai pe cele care ni s-au părut că au reprezentat o idee mai interesantă în această problemă.

Primul de care vom vorbi este Leibniz (1646—1716). Celebrul filosof și matematician german a avut ideea unei „enciclopedii", care să fie „cheia tuturor științelor". Această enciclopedie trebuia să cuprindă toate cunoștințele omenești, istorice sau științifice, dispuse într-o ordine logică și după o metodă demonstrativă, începînd prin definiția tuturor termenilor simpli și primitivi (care ar fi format Alfabetul ideilor omenești). [15] Metoda demonstrativă, pe care el o căuta, ar fi fost un „calcul logic", asemănător aceluia algebric, pe care încercase să-l fundeze în diverse lucrări. Opera aceasta era concepută mai întîi ca un simplu rezumat al cunoștințelor dobîndite, ca o „bibliotecă portativă" — *ut aliquot voluminibus portatilis Bibliothecae contineatur* [16], ca un *opus Photinianum*, chintesență a cărților, după exemplul lui Photios, patriarhul Constantinopolului (secolul al IX-lea), care a pus să se facă o asemenea lucrare pentru cărțile reunite în biblioteca Sf. Sofia, distruse apoi de turci. [17] Astfel concepută, lucrarea nu era numai „un tezaur public al erudiției" — *Aerarium publicum eruditionis*, ci „un sistem logic și didactic al științelor". Proiectul lui Leibniz s-a amplificat treptat și l-a condus la ideea unui *Opus Magnum*, care ar fi fost constituit în felul următor: prima știință ar fi fost *Gramatica universală*, a doua *Logica* (așa cum o concepea el), apoi *Mnemonica*, *Topica* (arta de a inventa), *Arta formulelor* (logica simbolică pe care încerca să o creeze), *Logistica* (matematica universală), *Aritmetica*, *Geometria*, *Mecanica*, *Poeografia* (știința calităților fizice ale corpurilor), *Homoeografia* (care clasează corpurile în diverse specii), *Cosmografia*, *Idografia* (speciile animale și vegetale), Știința morală, *Geopoli-*

[15] L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, p. 119 (Alcan, Paris, 1901).
[16] *Ibidem*.
[17] *Nuclei librarii semestralis utilitas* (L. Couturat, *op. cit.*, p. 12[illegible].

tica (știința raporturilor omului cu pămîntul), *Teologia naturală* (metafizica) [18].

Pentru a ne da seama de concepția lui Leibniz, să urmărim metodic, o dată cu Couturat [19], cum se îmbină ideile lui. Cunoștințele noastre sînt comparate cu o mare prăvălie fără ordine și fără inventar: „căci nu știm noi înșine cele ce posedăm deja și nu putem să ne servim de ele la nevoie". Datorită dezordinii care există în Republica Literelor, „noi sîntem săraci în mijlocul abundenței" și de aceea se și declară speriat de „această masă oribilă de cărți, care se mărește continuu". Cu aceleași priviri critice vede și lipsa de ordine și de metodă în cercetările științifice, neînțelegerile și lipsa de unitate dintre savanți, care fac ca ei să-și risipească forțele și timpul lucrînd la întîmplare. Leibniz recunoaște desigur progresele minunate pe care știința le făcuse, începînd încă din timpul Renașterii, dar socotește că abundența însăși a descoperirilor provoacă o confuzie în care spiritul abia dacă se mai recunoaște. Această confuzie este agravată și mai mult de rivalitatea savanților, care pretind toți să inventeze sisteme și se declară șefi de școală, fiecare propunîndu-și ca sarcină să respingă pe predecesori și să distrugă opera acestora pentru a se putea ridica ei. Aceste ambiții duc la discuții sterile și la o mulțime de cărți în care cîteva idei juste și unele adevăruri noi sînt înecate într-o dezordine indigestă.

Și iată cum rezumă Couturat conținutul lucrării lui Leibniz *Discours touchant la Méthode de la certitude et l'Art d'inventer*, în care acesta își propunea [20]: 1) *„a sfîrși cu disputele"*, a suprima școlile și sectele și a face să colaboreze toți savanții la opera colectivă; 2) *„a face în puțin timp mari progrese"*, unind și coordonînd eforturile cercetătorilor și furnizîndu-le o metodă riguroasă și infailibilă, care este *Știința generală* (pe care el căuta să o fundeze logic). Și Couturat conchide: „Enciclopedia trebuia, în definitiv, să constituie această *perennis philosophia* pe care Leibniz a visat-o toată viața, și care urma să reconcilieze pe toți gînditorii într-o doctrină comu-

[18] L. Couturat, *op. cit.*, p. 128— 129.
[19] *Op. cit.*, p. 149.
[20] L. Couturat, *op. cit.*, p. 150.

nă și impersonală susceptibilă de un progres indefinit". Aplicarea riguroasă a metodelor și constituirea acestei „enciclopedii" ar fi făcut ca științele „să avanseze mai mult în zece ani decît au făcut în mai multe secole" — *plus decennio profici posse certa methodo fructuque quam de aliquot seculis factum est.* [21]

După cum vedem, Leibniz este alarmat de proliferarea fără sens, de diversitatea „sistemelor", așa cum o constată și Russell într-un timp mai aproape de al nostru, dar nu propune ca acesta o „filosofie științifică", ci o enciclopedie, rezultat al unei colaborări universale, care, în primul rînd, să elimine abundența sterilă de idei, fiindcă „științele se abreviază augmentîndu-se".

Proiectul lui Leibniz nu a putut fi dus la capăt și nici nu i s-a dat atenția pe care o merita, desigur, din cauza aspectului său utopic.

*

Să vedem însă cum înțelege sistemele filosofice Hegel, primul cu adevărat istoric al filosofiei. [22]

Orice istorie, spune el, are o reprezentare precisă a obiectului pe care vrea să-l expună; în ceea ce privește filosofia, chiar conceptul acestei discipline variază și, în modul acesta, istoria obiectului ce trebuie tratat oscilează și ea. Dacă în acest caz istoricul va încerca să se fixeze asupra unei reprezentări prealabile precise a acestui obiect, i se va putea reproșa că este privită dintr-o perspectivă unilaterală. Dar acesta-i un dezavantaj care se referă numai la un aspect exterior al istoriei filosofiei. Dacă există concepte diferite ale acestei științe, numai adevăratul ei concept ne-ar da posibilitatea să înțelegem operele filosofilor care au lucrat pe baza lui. Ce înseamnă însă a înțelege o operă filosofică? Aceasta nu înseamnă, după Hegel, numai înțelegerea ideilor în forma lor, adică a pricepe sensul gramatical al cuvintelor,

[21] *Op. cit.*, p. 151. Este bine să observăm că expresia *philosophia perennis* nu aparține lui Leibniz, ci a fost preluată de el de la un filosof anterior, Steuchus Eugubinus, despre care vom vorbi mai departe.

[22] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. rom. de D.D. Roșca, vol. I, p. 9. 10, Editura Academiei R.P.R., 1963.

a cunoaște afirmațiile, propozițiile, opiniile filosofilor, ci a înțelege propozițiile, a pătrunde în fondul lor. [23] S-au scris multe volume de istoria filosofiei, spune el, cărora le lipsește însă tocmai cunoașterea materialului de care s-au ocupat. De aceea, pentru un istoric al filosofiei este necesar în mod special să prezinte, cu precizie, într-o introducere obiectul tratat: „Fiindcă ne putem întreba: cum să începem să tratăm despre un obiect al cărui nume este, desigur, cunoscut, dar despre care încă nu știm ce este?" [24]

Ce propune atunci autorul pe care-l urmărim ? Să se trateze în istoria filosofiei „tot ce a fost vreodată și undeva numit filosofie". În acest fel, „dacă conceptul de *filosofie* trebuie stabilit nu arbitrar, ci științific, tratarea istoriei filosofiei devine însăși știința ei." Ideea de filosofie nu e începutul, ci finalul ei, rezultatul întregii ei evoluții conduce chiar la propriul ei concept, acesta fiind în chip esențial un rezultat al întregii expuneri.

În consecință, pentru a putea înțelege ce este filosofia, trebuie stabilită o relație strînsă între ce a fost, ce este și ce va fi. Ceea ce ne înfățișează istoria filosofiei, spune Hegel, este șirul spiritelor nobile, „galeria eroilor rațiunii ce gîndește, care, datorită forței acestei rațiuni, au pătruns în esența lucrurilor, a naturii și a spiritului, în esența lui Dumnezeu, cîștigînd pentru noi, prin munca lor, tezaurul cel mai de preț, comoara cunoașterii raționale" [25]. Această legătură dintre tot ce s-a făcut pînă la noi formează tradiția filosofică care va îmbogăți continuu, prin noi filtre ale gîndirii, fiecare epocă. Astfel, tot ce s-a primit prin tradiție este modificat necontenit, iar materialul prelucrat, tocmai datorită acestui fapt, se îmbogățește și este totodată păstrat. [26] Prin această afirmație, Hegel susține că nu poate fi făcută filosofie decît pentru că s-a făcut filosofie mai înainte, iar istoria ei nu ne înfățișează devenirea unor lucruri străine, „istoria filosofiei, spune el, nu este o colecție oarbă de idei apărute accidental, nu este o înaintare întîmplătoare" [27]. „Ultima

[23] *Ibidem*, p. 10.
[24] *Ibidem*, p. 11.
[25] *Op. cit.*, p. 13.
[26] *Op. cit.*, p. 15.
[27] *Op. cit.*, vol. II, p. 694.

filosofie a unei epoci este rezultatul acestei dezvoltări și este adevărul în forma cea mai înaltă pe care și-o dă despre sine conștiința de sine a spiritului. Ultima filosofie conține, așadar, filosofiile care au precedat-o, conține în ea aproape toate treptele, este produs și rezultat al tuturor filosofiilor premergătoare." [28] Prin aceasta, Hegel crede că a găsit unitatea filosofiei tocmai în devenirea ei, în diversitatea ei în timp.

Dar putem privi într-adevăr filosofia ca pe o știință unitară, al cărei lanț de teorii este format din verigi care tind să se integreze într-un tot? Nu au ele mai degrabă tendința de a se opune una alteia decît de a se întregi, cum am văzut că gîndea, de exemplu, Descartes? Desigur rezumatul concepțiilor trecute dă seama de conținutul variației gîndirii, privit istoric, dar am definit prin aceasta obiectul ei, cu atît mai mult cu cît acest conținut merge într-o continuă dezvoltare — nepermițînd o vedere de ansamblu, găsirea unui numitor comun? Chiar principiile care stau la baza dezvoltării teoriilor nu au o natură unitară. Nu ne găsim în cazul logicii, cînd schemele pot deveni niște simboluri ale căror relații subsistă indiferent dacă aplicarea lor îmbracă conținuturi diferite.

Nu am putea afirma că prin tot ce a spus Hegel despre filosofie am aflat într-adevăr ce este filosofia. Și dacă am numit *philosophia garrula* fiecare filosofie care vorbește despre o anumită concepție, atunci gînditorul pe care-l urmărim nu a făcut altceva decît să afirme că nu există „o singură filosofie a vorbelor", ci toate aceste filosofii deosebite în conținut dar asemănătoare în speță se unesc devenind de fapt o sinteză *sui generis* a tuturor filosofiilor — o pluralitate dialectică de *philosophiae garrulae*.

*

O altă încercare de a „unifica" filosofia a fost făcută de Schopenhauer. El se apropie de concepția lui Auguste Comte, prin faptul că vede în filosofie „o sinteză a științelor", „un sistem al științelor". [29] Filosofia este chemată să fie „expresia

[28] *Op. cit.*, vol. II, p. 695.

[29] Asupra influenței lui A. Comte asupra lui Schopenhauer, a se vedea Dan Bădărău, *Scrieri alese*, III (Editura Academiei R.S.R., 1986).

abstractă a esenței universului", care, pentru a nu se pierde într-o infinitate de judecăți particulare, trebuie să abstragă tot ceea ce le este comun, să reunească totul într-o propoziție generală, procedînd la fel cu diferențele și asemănările. Ea separă și reunește rînd pe rînd, pentru a putea transmite cunoașterii raționale întreaga esență atît de variată a lumii, condensată într-un mic număr de propoziții abstracte.[30]

Astfel, filosofia trebuie să fie, după Schopenhauer, o reuniune de judecăți foarte generale, al căror principiu de cunoaștere directă este cunoașterea integrală, adică *„o repetiție completă"*, *„o imagine a lumii reflectată în noțiunile abstracte"*.[31] În această privință el crede că este în acord, dar într-un sens mai vast, cu Bacon de Verulam, care scria[32]: *Ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat* („Filosofia este adevărată numai întrucît redă vocile lumii foarte fidel, și ca și cum ar fi scrisă sub dictarea lumii; ea [filosofia] nu este nimic altceva decît imaginea și reflectarea acesteia; nu adaugă nimic de la sine, ci numai repetă și reflectă sunetele"). Și Schopenhauer conchide în acest sens că „filosofia este știința lumii; lumea este problema ei și numai de ea se ocupă".[33]

Dacă luăm în considerare tonul polemic cu care autorul *Lumii ca voință și reprezentare* își susține ideile, nu putem decît să constatăm încă o dată „că filosofia este un teren de veșnice dispute".

*

Vom mai vorbi de o încercare din veacul nostru de a găsi o filosofie unică, aceea a lui Husserl (1859—1938). Acest gînditor, unul dintre cei mai originali din epoca contemporană, pleacă de la logică pentru a ajunge la conceptul de

[30] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, cartea IV, § 68.
[31] Sublinierile sînt ale lui Schopenhauer.
[32] Francis Bacon, *De augmentis scientiarum*, I, 2c, 13.
[33] A. Schopenhauer, *op. cit.*, vol. I, cartea a IV-a, § 68.

filosofie.[34] Analiza lui îl conduce să distingă în orice act de cunoaștere trei aspecte:

(1) relația psihologică dintre reprezentări, afirmații etc., care, de fapt, este experiența cognitivă;

(2) relația dintre lucruri așa cum apare în știință;

(3) relația logică care este o relație teoretică specifică între idei teoretice.

Aceasta din urmă constituie domeniul logicii, formînd *logica teoretică* sau *logica pură — die reine Logik*. Relațiile teoretice, ca și relațiile matematice, formează un cîmp particular, „sfera idealului" — *die Sphäre des Idealen*, din care fac parte conceptele — care nu trebuie considerate ca acte psihologice, ci ca obiecte ideale — și care sînt *ideile*. De exemplu, spune Husserl, numărul trei nu este o sumă — total de unități empirice sau o clasă de unități, ci un obiect ideal, pe care-l sesizăm în actul numărării.[35] În același mod, într-un act de judecată concretă, cînd judecata ne pare evidentă, sesizăm o *idee* ca un *obiect ideal*, care, în cazul respectiv, are un suport concret. Astfel logica este o știință *a priori*, independentă de psihologie și de orice experiență. După această „autonomizare" a ei, Husserl încearcă să definească mai de aproape obiectul și caracterul *logicii pure*, considerînd că ea trebuie să se ocupe și să expună obiectele sferei idealului. El ajunge astfel, în chip natural, să lărgească problema și să o pună în mod filosofic general: Cum putem ajunge la obiectele care aparțin „sferei idealului"? Printr-o nouă metodă de cercetare, pe care o numește „metoda fenomenologică" sau simplu fenomenologie. Să vedem însă ce înțelege autorul pe care-l urmărim prin fenomen. Termenul *phainómenon* a fost utilizat de Platon în opoziție cu *noúmenon*. Descartes și în special Kant i-au dat diverse accepții potrivit concepției lor, dar, după Husserl, acești filosofi au introdus presupuneri arbitrare în felul de a concepe această noțiune. Cum problema este, după el, să fie lăsate deoparte orice supoziții de acest fel și să ne întoarcem la „lucrurile înseși" — *zu den Sachen selbst*, fenomenul (fără nici o supoziție) este

[34] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vol. (Halle, 1900).
[35] *Logische Untersuchungen*, vol. I, p. 187.

tocmai „lucrul însuși". De unde definiția dată fenomenului: „obiectul sau faptul sesizat imediat sub toate aspectele". Se ridică însă problema: cum se poate pleca de la fenomene și atinge „obiectele ideale" din „sfera idealului"? Iată soluția lui: intelectul uman este dotat cu două feluri de intuiții, o intuiție sensibilă și o intuiție a esențelor, ultima făcîndu-ne conștienți de obiectele ideale. Așadar, pentru a pătrunde în „sfera idealului", trebuie să utilizăm o intuiție specifică — *eine reine schauende Betrachtung* — „o contemplație intuitivă pură". Husserl socotește că înaintea lui aceste două feluri de intuiții au fost în mod greșit indistinct întrebuințate.

În obținerea acestei „intuiții pure", el distinge trei trepte:

(1) Cunoașterea semnificației — *Bedeutung* —, care este separată de obiect și de expresie și posedă o existență ideală „pentru sine" *(für sich)*, păstrîndu-se identică cu ea însăși, independent dacă este gîndită sau nu.

(2) Intuiția — *Anschauung* — care este cunoașterea imediată și clară a unui obiect dat și manifestat.

(3) *Umplerea — Einfühlung* — care este actul subiectiv prin care un subiect identifică sensul universal al unui cuvînt sau concept cu un obiect sau concept (fie că are sau nu o existență concretă).

Scopul metodei fenomenologice fiind cunoașterea esențelor — *cunoașterea eidetică* —, fenomenologia va fi numită de Husserl „știința esențelor" — *eidetische Wissenschaft.*

El a crezut că ar putea, cu ajutorul acestei metode, să ajungă la adevărurile apodictice, așa ca ele să devină evidente în conștiința noastră. Această metodă are următoarele trepte:

Din datele intuiției directe se abstrage *teza* și, după punerea ei în paranteză — *Einklammerung* —, se revizuiește mental în esența ei, operație numită de el chiar „scrutarea esenței" — *Wesenschauung*. Din această „scrutare" a esenței, subiectul cunoscător obține *adevărul apodictic*, adică ceea ce persistă în conștiință într-un mod apodictic, clar.

Aceasta este „reducția fenomenologică" pe care autorul o definește astfel: „Reducția este ceea ce anulează tot ceea ce nu este dat imanent" [36].

Care este caracterul principal al evidenței apodictice? Este prezența existenței *(Sein)*. Analiza transcendentală (foarte aproape de ideea kantiană de transcendental), pe care intelectul o efectuează scrutînd esențele, are ca rezultat o evidență apodictică și suportul acestei apodicticități este existența.

Nu vom intra în alte detalii ale concepției husserliene. Vom observa numai că faptul de a găsi drumul spre „adevărurile eterne" prin metoda fenomenologică l-a făcut pe Husserl să creadă că a găsit *adevărata* filosofie, care reprezintă acea *mathesis universalis*, adică știința universală visată de Leibniz, care este o „teorie a teoriilor".

Faptele au arătat însă că și „teoria" lui intră în cadrul modului de a face filosofie, care derutase pe Descartes și pe Russell. Ea nu a fost adoptată decît de un număr minor de gînditori și mai cu seamă cu amendamente destul de variate. Fenomenologia a devenit, foarte curînd, un obiect al istoriei filosofiei și nu „filosofia", cum credea autorul ei.

*

Din diversitatea de opinii filosofice, care nu a putut fi adusă la un numitor comun chiar de către cei mai mari gînditori care au încercat lucrul acesta, se naște întrebarea: Nu cumva această imposibilitate de a ajunge la cunoștințe filosofice adevărate și definitive se datorește chiar modului de a aborda problemele ? Noi am arătat (în unele scrieri anterioare) că filosofia a început prin a fi o „iubire de înțelepciune", *philía tēs sophías*, așa cum îi arată chiar numele, și treptat și-a uitat idealul, care era acela de a transforma omul și a-i da o stare superioară ontologică, devenind mai întîi un mod de a vorbi despre acest lucru, apoi despre diverse alte lucruri și în sfîrșit despre orice lucru. Gînditorul german Martin Heidegger admite și el că filosofia este un mod de a spune, mai precis „o modalitate privilegiată de a spune" [37],

[36] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, p. 6 (Halle, 1913).
[37] M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?* (Günther Neske, Pfullingen, 1956).

adăugînd că acest mod „de a spune" este un mod „de a răspunde" *(antworten)*. Făcînd această afirmație, nu e de mirare că ajunge la aceeași concluzie a multiplicității naturale a sistemelor filosofice. El observă însă că într-adevăr filosofia a suferit mutații diferite și forme diferite, dar că, de la Aristotel și pînă la Nietzsche, pe baza chiar a acestor mutații, ea a rămas aceeași *(dieselbe)* — „Căci mutațiile sînt tocmai salvgardarea înrudirii în Același *(im Selben)*".[38] Spre deosebire însă de Hegel, căruia, după cum am văzut, filosofiile îi apăreau ca întregindu-se în evoluția lor, lui Heidegger toate „filosofiile" îi apar ca un șir liber, care, luate izolat, nu se nasc unele din altele în sensul necesității unui proces dialectic.

Cînd Heidegger, contemporan cu noi, afirmă că „filosofia este un mod de a spune", el nu face altceva decît să caracterizeze cît se poate de corect felul de a se face filosofie în timpul nostru, ba chiar și propria lui filosofie. Dar, de mult, cancelarul Francis Bacon ne spusese că din discursurile oamenilor nu se pot scoate decît vorbe și nu fapte. Desigur, intenția lui era să îndrepte studiile spre experiențe și să le îndepărteze de la vorbe care nu aveau nici o putere de cunoaștere a realității. De altfel, un gînditor bizantin din Evul Mediu (Grigore Palamas) a făcut o constatare care s-ar cuveni să le fie ghid tuturor celor care încearcă să filosofeze:

Λόγῳ παλαίει πᾶς λόγος

„Orice cuvînt contestă alt cuvînt".

Cunoașterea derivă într-adevăr din gîndire și nu din vorbele care încearcă să o exprime; aceasta a fost tema grecilor, după cum vom vedea mai departe. Dacă s-ar fi avut în vedere constatarea filosofului grec, lupta dintre vorbe nu ar mai fi avut loc.

*

În timpul nostru s-au găsit și alți gînditori care să caracterizeze filosofia ca o disciplină a vorbelor, nu însă în sensul de care am vorbit pînă aici, de considerații verbale despre

[38] *Op. cit.*

orice, ci în intenția de a arăta lipsa de sens a unor fraze vizînd un conținut metafizic. Astfel logicianul matematician Rudolf Carnap a supus unui examen al structurii logico-formale a limbajului unele afirmații din lucrarea lui Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik ?* (1929)[39], pe care în concluzie le găsește *Scheinsätze* — propoziții aparente. Noi nu vom merge pe linia analizei lui Carnap, dar vom remarca totuși o contradicție flagrantă în acest text. Heidegger afirmă că nu „va arăta decît ceea ce există" și în același context se întreabă ce este ceea ce nu există, Neantul.

După cum se știe, toate cele trei faze prin care a trecut pozitivismul au fost antimetafizice: pozitivismul lui Auguste Comte; empirio-criticismul lui Mach și Avenarius; neopozitivismul lui Schlick, Carnap, Reichenbach etc. Starea metafizică înlocuiește, după Comte, concretul prin abstract și crede că va putea explica lumea numai prin abstracțiuni. Această teorie poate fi acceptată sau nu, dar este curios

[39] R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* („Erkenntnis", p. 219—241, 1931). Iată aceste propoziții, așa cum au fost alese de Carnap, după care le vom da și traducerea.

„Erforscht werden soll das Seiende nur und sonst — nichts; das Seiende allein und weiter — nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus — nichts. Wie steht es um dieses Nichts? — Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d.h. die Verneinung gibt? Oder liegt es umgekehrt? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt? — Wir behaupten: Das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung. — Wo suchen wir das Nichts? Wie finden wir das Nichts? — Wir kennen das Nichts. — Die Angst offenbart das Nichts. — Wovor und warum wir uns ängsten, war, eigentlich — nichts. In der Tat: das Nichts selbst — als solches — war da. — Wie steht es um das Nichts? — Das Nichts selbst nichtet." „— Trebuie să fie cercetat numai ceea ce există și altceva — nimic; numai ceea ce există și nimic mai departe. Singur ceea ce există și afară de acesta — nimic. Cum stăm cu acest Neant? Există Neantul numai fiindcă există Nu, adică negația? Sau lucrurile stau invers? Există negația și Nu, numai pentru că există Neantul? — Susținem: Neantul este mai originar decît Nu și negația. — Unde căutăm Neantul? Unde găsim Neantul? Cunoaștem Neantul. — Angoasa revelează neantul. — De ce și pentru ce am intrat în angoasă a fost propriu-zis — nimic. În fapt: Neantul însuși — ca atare — era prezent. — Cum stăm cu acest Neant? — Neantul însuși naște neantul." (Heidegger a format aici un verb nou, plecînd de la *nicht* și *nichts: nichten* — „a neanta", „a naște neantul".)

Autorul întrebuințează cuvîntul *nicht* (nu) și altă dată *nichts* (nimic). Cînd le substantivează, le scrie, după regulă, cu majusculă. *Das Nichts* înseamnă, așadar, „Nimicul" sau „Neantul".

de observat că, privind din punctul nostru de vedere, teoriile filosofice au continuat să cultive nu numai jocul ideilor, dar au fost unii filosofi contemporani care s-au ocupat special cu expresiile gîndirii care sînt vorbele, formînd o adevărată filosofie a cuvintelor. De exemplu, apariția „filosofiilor analitice" — al căror obiect este chiar analiza mijloacelor lingvistice. De aici nu trebuie să tragem concluzia că vrem să negăm ceea ce s-a făcut în filosofie în epoca modernă. Există chiar la unii filosofi intuiții excepționale, care din nefericire sînt părăsite foarte repede în favoarea tot a unor speculații verbale și nu sînt puse în valoarea lor efectivă. Observația este veche și a fost făcută sub inspirația lui Aristotel de către Thomas de Aquino. [40] *Impossibile est aliquam cognitionem esse totaliter falsam, sine aliqua veritate* — „Este imposibil ca o cunoștință să fie în mod total falsă, fără oarecare adevăr".

*

Așadar, am ajuns la ideea noastră că filosofia actuală, care continuă, în felul ei, filosofia grecească, este numai un mod de a spune. Ne mișcăm mereu în domeniul vorbelor. Dar domeniul vorbelor este limitat. Este limitat în fiecare moment și deschis în fiecare moment, pentru că poate fi totdeauna augmentat. Lucrul a fost remarcat tot de Aristotel, care scrie, referindu-se la modul de a se produce sofismele [41]: „Unul dintre motive [care generează sofismele], cel mai natural și cel mai obișnuit, este acela care ține de întrebuințarea cuvintelor. Fiindcă într-o discuție nu este posibil să aducem lucrurile înseși, ci trebuie să ne folosim, în locul lor, de cuvintele care le simbolizează, noi credem că ceea ce este valabil pentru cuvinte este valabil și pentru lucruri [...]. Dar în acest caz nu există asemănare, căci cuvintele sînt în număr finit, ca și mulțimea noțiunilor, în timp ce lucrurile sînt nenumărate." Rezultă astfel, din observația lui Aristotel, că limbajul este, prin natura lui, limitat. Ceea ce este valabil chiar și pentru limbajele logice formalizate, care sînt constituite în mod matematic și pentru care s-au putut demonstra limitele lor (Gödel). Nu există limbaj destul de vast ca să

[40] Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II—II, *quaestio* 172, art. 6.
[41] *Topica*, I, 165a.

exprime totul, și cum orice teorie științifică este în fond un limbaj, urmează că nici una nu va fi capabilă să exprime global și în întregime realitatea. Henri Poincaré scrie în acest sens [42]: „Oricare ar fi activitatea noastră, faptele merg mai repede decît noi, și nu am putea să le prindem din urmă; în timp ce savantul descoperă un fapt, se produc miliarde de miliarde de fapte într-un milimetru cub din corpul său. A voi să faci ca natura să încapă în știință ar însemna să vrei să faci să intre întregul în parte *(Vouloir faire tenir la nature dans la science, ce serait vouloir faire entrer le tout dans la partie)*."

Iată dar că am ajuns să ne explicăm de ce filosofia a devenit o colecție de opinii diferite, ba chiar contradictorii.

Plecînd de la un număr de axiome, și construind un „limbaj" logic după toate regulile artei, sistemul format este un mod limitat de a vorbi despre un domeniu dat. Fiecare își poate alege atunci alt „limbaj", și deci va vorbi „altfel" despre același domeniu sau despre altele. Dar dacă filosofiei i se dă un alt sens, altul decît acela al unui *bellum omnium contra omnes*, ca nu trebuie să aparțină domeniului vorbelor, ci să aibă un obiect în afara lui. Desigur, cum nu putem transmite nimic decît prin limbaj, va trebui să întrebuințăm cuvinte, dar acestea nu vor constitui „filosofia", ci vor pregăti o înțelegere a ceea ce este ea în realitate.

Limitările limbajului — în fond nici nu este vorba de o limitare propriu-zisă, ci de ceea ce este *exprimabil* și ceea ce nu este — au fost cunoscute și de greci și de alți gînditori din alte culturi. Nu vom recurge decît la Platon care spune: Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαι φαμέν νοεῖσθαι δ'οὐ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν ὁρᾶσθαι δ'οὐ — „Semnul se vede, dar nu se înțelege, ideile se înțeleg, dar nu se văd". [43] Pasajul acesta a fost redat de Dante astfel: *Multa namque per intellectum videmus quibus signa vocalia desunt* — „Căci multe vedem cu ajutorul intelectului pentru care ne lipsesc semnele vocale". [44]

Cei vechi au găsit o soluție pentru a lega *inexprimabilul* de exprimabil, și au apelat la simboluri și la mituri, pe care

[42] Henri Poincaré, *Science et méthode*, p. 8 (Flammarion, Paris, 1909).
[43] Platon, *Republica*, VI, 507 b.
[44] Dante Alighieri, *Scriscare către Can Grande della Scala.*

epoca noastră nu le-a preluat și a rămas astfel numai în domeniul lui „a spune". [45] Cum a fost posibil că oameni dotați cu mai puține mijloace de analiză decît noi, ca aceia din antichitatea greacă, din India, sau din China, care nu au creat „limbaje formalizate" pentru a fi „siguri" de exactitatea celor exprimate, au putut să-și dea seama de rolul și funcția cuvîntului în demersurile filosofice ? Trebuie să recunoaștem că gînditorii moderni nu au putut ajunge la această discriminare dintre *lógon și álogon*, dintre exprimabil și inexprimabil sau problema nu a intrat în sfera lor de interes. Totuși rămîne întrebarea dacă gîndirea modernă, neputînd face această distincție, a pierdut ceva din puterea ei de pătrundere în problemele filosofice.

[45] Lao-tse spune în *Tac-tc-king* că *Tao* (pe care unii îl identifică cu *Lógos*-ul lui Heraklit) este „fără nume", și numai de cînd lucrurile au început să fie despărțite prin cuvinte a început „domnia cuvintelor" (*Tao-te-king*, 32).

Tot asupra cuvintelor, Tschuang-tse (cap. XXVI) face următoarea observație: „Cuvintele servesc să fixeze ideile, dar odată ideea sesizată, nu este nevoie să te gîndești la cuvinte. O, cît aș dori să vorbesc cu cineva care a încetat să se gîndească la cuvinte."

În India, unul dintre cei mai mari vedantini, Śaṅkarāchārya (788—820 e.n.) își începe scrierea lui *Vivekacūdāmani* („Marele giuvaer al discriminării") prin următoarea invocație: „Mă plec înaintea lui Govinda, a cărui natură este suprema beatitudine și care este maestrul maeștrilor *(sadguru)* ; el poate fi cunoscut numai prin asimilarea adoratului *Vedānta*, care se găsește dincolo de capacitatea de expresie a cuvîntului și a intelectului" (Traducere de Angelo Morretta, în *Il pensiero vedanta*, p. 253, Abete, Roma, 1968).

Gînditorul indian contemporan Aurobindo Ghoșe, făcînd o analiză a fragmentelor rămase de la Heraklit, scrie în acest sens: „Filosofia și gîndirea grecilor sînt poate cel mai puternic stimulent intelectual, claritatea cea mai fructuoasă pe care a cunoscut-o lumea vreodată. Filosofia indiană, la începuturile sale, era intuitivă, ea incita mai curînd la o viziune mai pătrunzătoare a lucrurilor [...]. Cînd această filosofie a devenit intelectuală, precisă și și-a luat ca bază rațiunea umană, ea a devenit de asemenea în mod rigid logică, doritoare de fixitate și sistematizare. Spiritul grec vechi avea dimpotrivă un fel de preciziune fluidă, o logică care cerceta cu suplețe; trăsăturile sale dominante erau perspicacitatea și acuitatea intelectului său, și pentru că poseda această putere el a putut determina întreg caracterul și întreaga extindere a gîndirii europene ulterioare (...). Heraklit păstrează această facultate stimulativă intelectuală mai modernă și îi adaugă ceva din antica viziune psihică." (A. Ghoșe, *De la Grèce à l'Inde*, trad. franc. de D. Bonarjee și Jean Herbert, p. 18—19, ed. Albin Michel, Paris, 1976).

II

Philosophia perennis

Am văzut în paginile precedente că gînditori dintre cei mai importanți au încercat zadarnic să împace, într-un fel sau în altul, toate sistemele și întreaga activitate filosofică, pentru a arăta că există un fond comun în diversificarea lor, o filosofie unitară. Dacă a existat o asemenea filosofie, este clar că ea a fost pierdută multă vreme pentru lumea modernă. Cel dintîi autor care a susținut că există totuși o astfel de filosofie, căreia i-a dat numele de *philosophia perennis* — „filosofia eternă", a fost gînditorul Augustinus Steuchus Eugubinus (1497—1548) [1], care înțelegea prin această expresie filosofia grecească sistematizată de Aristotel și de scolastici, și rămasă identică în fondul ei cu toate transformările prin care a trecut [2]. În tonul timpului său, de care autorul nu se poate separa în întreaga sa lucrare, el trece în revistă succesiunea doctrinelor „de la începutul lumii" *(De successione Doctrinae ab exordio mundi)*, tratînd, de exemplu, despre „filosofia" chaldeenilor, a evreilor sau despre diferiți autori din trecutul îndepărtat, ca Mercurius Trismegistus, Sybille, Orfeu, Philon Evreul, Plotin etc., etc.

Din întreaga expunere, lipsită de exigențele sistematizării specifice metodelor moderne, reținem un singur lucru care — după cum se va vedea — este de o importanță deosebită. Eugubinus găsește că totdeauna și pretutindeni a existat un *principiu* al filosofiei, care este intelectul — mintea

[1] În lucrarea *De philosophia perenni* (Lion, 1540).

[2] Importanța oe s-a dat acestei cărți la timpul său rezultă din faptul că numai în doi ani de la editare, în 1542, a apărut la Basel o a doua ediție, aceea pe care am consultat-o și noi.

(mens) și care este fiica, după Macrobius, a ceea ce se numește *Summum Bonum* — „Binele cel mai înalt" — etern. El găsește acest principiu — *Mens* — *proles divina* („progenitură divină") la toți autorii cercetați. După Platon, de exemplu, ea este *regina moderatrice omnium rerum* — „regina care guvernează toate lucrurile" și „după a cărei imagine s-a făcut sufletul omenesc" — *cuius imago fit animus humanus*. Cu alte cuvinte, Eugubinus vede în toate cercetările un intelect creator — care participă la intelectul universal — *Mens*. Prin aceasta intelectul uman posedă calitatea primă a acestei *Mens*, care este creația, omul fiind dotat cu *mens creatrix*, cu un intelect creator.

Este interesant faptul că și Diogenes Laertios, în *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, se ducea să caute originile filosofiei la popoarele antice, la perși, chaldeeni, babilonieni, indieni, celți, galli etc.[3] Începutul filosofiei ar fi fost făcut de Hephaistos, care ar fi trăit înainte de Alexandru Macedon cu patruzeci și opt de mii opt sute șaizeci de ani, în care au avut loc trei sute șaptezeci și trei de eclipse de soare și opt sute treizeci și două de lună.

Desigur Laertios citează fără să accepte această derivație fabuloasă, el considerînd că filosofia începe de la greci. Dacă totuși luăm în considerare faptul că mai toți filosofii mari au făcut călătorii în Egipt, fabuloasele opinii pe care le citează Diogene Laertios pot căpăta, dezbrăcate de fantastic, și un oarecare conținut de adevăr. Noi credem însă că se face o confuzie în tratarea problemei originii filosofiei. Se confundă mereu *sophía* cu *philosophía*, prima însemnînd „înțelepciune" iar a doua „iubire de înțelepciune". Vom remarca în treacăt că sensul pe care-l avea la greci cuvîntul „sofia" — înțelepciune — nu se suprapune întocmai noțiunii de „moral", deși îl include. *Sophía* era în esență realizarea unui mod de „a fi", pe cînd *philosophía* era un mod de a te apropia de această stare existențială, încercînd mai întîi o înțelegere prealabilă a ei. Cu timpul, această *philosophía* a degenerat chiar la greci numai într-un mod de „a spune", „a vorbi

[3] Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, I, 1. Problema influențelor reciproce dintre filosofia popoarelor orientale și a grecilor a fost dezbătută larg și este încă deschisă. Pentru detalii a se vedea nota respectivă a lui A. Frenkian la sfîrșitul cărții lui Diogenes Laertios.

despre", transformîndu-se așadar într-o *philosophia garrula*, după cum am văzut. Vom face însă dreptate grecilor, adăugînd mențiunea că de la Thales și pînă la Socrate, Platon și Aristotel, și apoi pînă la Plotin, filosofia nu și-a uitat complet scopul, el rămînînd prezent în toate scrierile acestor filosofi.

Aceasta este diferența esențială dintre filosofia modernă — *philosophia garrula* — și filosofia grecească, care, chiar cînd „vorbea despre", urmărea și o realizare ontologică a filosofului, ridicarea lui la un nivel existențial superior, cu toate că se pierdea, nu rareori, în discuții care, la timpul lui, au făcut disperarea lui Descartes. Această *philosophia perennis* a fost preluată de scolastici, deși voalată de un vocabular specific epocii.

*

Cam în același timp cu Eugubinus, în Italia, gînditorul platonic Marsilio Ficino (1433—1499), fondatorul „Academiei Platonice" din Florența (1459), susținea, în opusculul intitulat *De laudibus philosophiae* („Despre elogiile filosofiei"), cam aceleași idei ca și Steuchus Eugubinus: „Una și aceeași tradiție — spune el — s-a continuat, neîntreruptă, în dezvoltarea cugetării omenești, de la vechii egipteni, cu al lor Mercur Trismegistul, la grecii vechi cu Pythagoras și Platon, cu Iamblikos și Proclos, pînă la lumea creștină, cu Dionisie Areopagitul și Augustin [. . .] Toți filosofii erau interpreții unuia și aceluiași adevăr, care nu apărea însă, întotdeauna, în sistemele lor, cu aceeași claritate." [4]

Lăsînd la o parte amănuntele concepției lui, bazate pe Platon și Plotin, Ficino consideră și el că există un *principiu creator*, iar prima lui creație este mintea, adică intelectul, pe care o numește *Mens angelica, iar creația lumii este un act de gîndire*. Prin urmare, există un principiu suprem care este gîndirea, inteligența inteligențelor — *mens mentium* [5], din care ar fi emanat intelectul oamenilor.

Astfel de concepții mai apar din cînd în cînd sub diverse forme, la autori mai mult sau mai puțin importanți, cum

[4] *Apud* P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, vol. I, ed. a II-a, p. 278 (București, 1945).

[5] P. P. Negulescu, *op. cit.*, p. 318.

este, de exemplu, cunoscutul pedagog ceh Jan Comenius (1592—1670), care a profesat existența unei „științe universale", pe care a numit-o *Pansofia*.

Cel care a reluat ideea unei filosofii perene și a susținut-o cu o mai mare autoritate decît ceilalți a fost însă filosoful și matematicianul german Leibniz, despre ale cărui încercări de a găsi o bază comună filosofiei am mai vorbit .[6] Pentru el adevărul se găsește, sub diverse forme, ascuns și în gîndirea celor vechi, „celor anteriori", și „s-ar putea scoate aur din noroi, diamantul din ruina lui, lumina din tenebre, și aceasta ar fi într-adevăr *perennis quaedam philosophia*". Drept care își completează ideile prin următoarea remarcă: „Orientalii au idei mari și frumoase despre Divinitate. Grecii au adăugat la acestea raționamentul și o formă de știință. Părinții Bisericii au respins ceea ce era rău în filosofia grecească, iar scolasticii au încercat să folosească pentru creștinism ceea ce era admisibil în filosofia păgînilor." [7]

În timpul nostru au apărut și o serie de autori care nu s-au integrat curentului cultural modern, considerînd că există o „metafizică eternă" pe care filosofia europeană și modul ei intelectual de activitate o ignoră, ceea ce duce la consecințe nefaste în cultura modernă, aceasta din urmă fiind considerată o deviație periculoasă de la principiile universale pe care le-au mai păstrat doar culturile orientale. Toți acești autori [8], mai ales prin modul expunerii ideilor și influenței, nu întotdeauna justificate, a doctrinelor orientale, au părăsit domeniul propriu-zis al filosofiei și din această cauză influența lor asupra intelectualității europene a fost nesemnificativă, exercitîndu-se mai mult asupra amatorilor fascinați de exotism oriental. Să rezumăm totuși

[6] Scrisoare către Remond, 11 febr. 1715. (În: *Gottfried Wilhelm Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, Zweite Reihe, erster Band, Philosophische Briefwechsel, 1926.)

[7] Scrisoare către Remond, 26 august 1714. Cf. Yvon Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, p. 118 (Gallimard, Paris, 1969).

[8] René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindous*, *La crise du monde moderne*, *Les Etats multiples de l'être*, *Le Règne de la quantité*; J. Evola, *Teoria del individuo assoluto*, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, *Rivolta contro il mondo moderno*; Frithjof Schuon, *L'Unité transcendante des religions*; A.K. Coomaraswamy, *Hindouisme et Bouddhisme* (trad. fr.) etc.

criticile lor: 1) În filosofia europeană nu există principii; 2) „Teoria cunoașterii" s-a substituit cunoașterii înseși; 3) Filosofia europeană, inclusiv grecii, s-a oprit la existență și nu a trecut dincolo de ontologie; 4) Ea ignoră intuiția intelectuală pură, deosebită de cea sensibilă, cunoașterea nefiind obținută decît pe cale demonstrativă. Dacă toți acești autori s-ar fi mărginit numai la probleme filosofice propriu-zise, s-ar fi putut desprinde și unele observații juste din criticile aduse de ei, dar, după cum am mai spus, acestea sînt înecate într-un noian de simbolistică, rituri, mituri etc. Așa, de exemplu, constatarea lipsei de principii universale admise este justă și constituie un subiect discutat în problematica europeană paralel cu convenționalismul științei moderne. Dar nu pot fi în nici un caz înglobați grecii și scolasticii în această lipsă de principii diriguitoare, iar în timpul nostru mai există chiar și un rest al unei filosofii tradiționale, *hesychia*, care pare să aibă o origine foarte veche și al cărei principiu este tocmai o „ascezăa minții". În faptul că s-a substituit cunoașterii efective „teoria cunoașterii" vedem o consecință inevitabilă a transformării filosofiei într-un „mod de a spune". În ceea ce privește „intuiția pură", ea există, pentru a da un singur exemplu, la Husserl, așa cum am văzut, iar grecii au admis-o, fapt bine cunoscut. Nu putem fi de asemenea de acord cu obiecția că filosofia grecească sau scolastică și chiar cea ulterioară s-au oprit numai la ontologie; vom vedea mai tîrziu că această afirmație nu este exactă.

*

Să vedem cum apărea această *philosophia perennis* în gîndirea grecească și mai ales în lucrările lui Aristotel, care este cel mai apropiat de modalitatea gîndirii moderne, el părăsind aproape complet metoda predecesorilor săi, care apelau în general la mituri, simboluri și legende. Este adevărat însă că și la înțelegerea lui Aristotel întîmpinăm unele dificultăți de interpretare, din cauza modului în care ne-a fost transmis. Unul este Aristotel citat de neoplatonici, care-l apropie foarte mult de Platon, altul este Aristotel transmis de arabi sau evrei și altul cel al scolasticilor. Avem chiar și unul modern, interpretat numai din textele care puteau să

servească unei concepții particulare. Dar mai sînt și alte dificultăți în justa interpretare a acestui titan al filosofiei.

Să ne oprim puțin asupra destinului cărților sale. Vom menționa de la început că nu cunoaștem nici titlurile originale, pe care Aristotel ar fi putut să le fi dat scrierilor lui, nici împărțirile autorului și nici măcar ordonarea lor într-un tot. Așa cum ne informează Strabo[9] și Plutarch[10], după moartea Stagiritului și a succesorului său, Theophrast, la conducerea Lyceului, scrierile magistrului au ajuns în posesia moștenitorului acestuia din urmă, un oarecare Neleus.[11] Moștenitorii lui Neleus le-au ascuns într-o pivniță unde au fost descoperite, într-o stare aproape de distrugere, de către Apellikon, care le-a dus la Athena, de unde au fost transportate din nou, de data aceasta la Roma, de către Sylla, ca pradă de război. Aici au ajuns în posesia lui Tyrannios și au fost editate de peripateticul Andronikos din Rhodos. Forma, ordinea și titlurile cărților date de acesta (în sec. I î.e.n.) au rămas tradiționale. Ordinea cărților începe cu lucrările de logică, care aveau să primească mai tîrziu numele de *Organon* (instrument), apoi Fizica, și după aceea o serie de cărți sub un titlu care avea să devină celebru și să facă o lungă carieră pînă în zilele noastre, Μετὰ τὰ φυσικά ~ Metafizica, adică: „Cele după fizică".

Ordinea lucrărilor aleasă de Andronikos a suscitat multe interpretări atît ale vechilor comentatori, cît și ale celor moderni, interpretarea fiecăruia din ei oglindind pînă la un punct propria-i opțiune. A ținut el seama de așezarea necesară asimilării cunoștințelor, adică de un criteriu pedagogic? A fost privit obiectul numai ca domeniu fizic și apoi metafizic? S-a referit la obiect ca preemțiune? Etc., etc. Atîtea întrebări și tot atîtea răspunsuri care nu atingeau numai forma, ci antrenau și fondul problemelor. Desigur, nu este de mirare că în desprinderea unui Aristotel veridic se cereau învinse o serie de dificultăți.

Prima dintre ele se datorează conciziunii extreme a textului, care parcă vrea intenționat să fie hermetic. Această

[9] Strabo, XIII, 1, 54.

[10] Plutarch, *Viețile paralele*, Sylla, 26.

[11] Pentru detalii a se vedea: Eduard Zeller, *Die Philosophie de Griechen*, ed. a IV-a, II, 2, p. 139 și urm., ed. O.R. Reisland, Leipzig, 1921.

conciziune s-ar datora, după opiniile aproape unanime, faptului că scrierile Stagiritului nu ar fi decît niște rezumate și a dominat pînă la un timp ideea că ele au fost făcute de elevii lui, dar cercetările mai noi le-au atribuit chiar maestrului. O altă dificultate o constituie unele aparente sau reale contradicții din aceste texte.

În căutarea unei explicații care să prezinte textul într-un tot absolut coerent, fără lacune sau incompatibilități, cei mai mulți dintre vechii comentatori au pus accentul, fiecare, numai pe anumite părți ale textului, dîndu-le un sens unitar care oglindea de fapt propria lor opțiune. Comentatorii moderni au plecat în general de la ideea dificultăților sistemului însuși, format din părți diferite doctrinar, dificil de unificat fără fisuri.

Din toate ipotezele moderne, două ne-au apărut mai plauzibile. Prima este aceea a lui W. Jaeger care a propus, într-o lucrare ce a suscitat multe discuții [12], o reconstrucție a evoluției gîndirii lui Aristotel prin urmărirea emancipării gîndirii lui față de aceea a maestrului său, luînd ca principiu de cercetare criteriul apropierii de Platon la începutul carierei filosofice și îndepărtarea de maestru mai tîrziu. Textele urmau să fie ordonate cronologic după apropierea sau depărtarea de influența suferită pe parcursul operei.

O a doua interpretare este aceea a lui P. Aubenque [13], care, fără să conteste meritele metodei cronologice de mai sus, crede că ar fi posibilă și o interpretare bazată pe o analiză filosofică, de fond, a textelor. Cum forma rezumativă a acestora presupune utilizarea lor în scop pedagogic, deci a unor cursuri repetate, ele presupun adăugiri sau rectificări de mai mare sau mai mică importanță, cerute de inevitabile discuții cu elevii și de explicații date *ad hoc*. Inserarea acestora în text poate arăta tensiuni sau ezitări ale maestrului.

Fără a insista mai mult asupra acestui subiect, vom conchide că atît comprimarea maximă a textului, cît și

[12] W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Weidmann, Berlin, 1923), *apud* Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 9—10.

[13] Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 9 (ed. a II-a, Presses Universitaires de France, Paris, 1972).

unele afirmații opuse, ba chiar aparent contradictorii, au făcut ca gîndirea Stagiritului să fie interpretată în mod diferit, așa încît pentru a putea avea un Aristotel corect, trebuie mai întîi, cum zice Aubenque, „să dez-învățăm pe Aristotel" — *désapprendre tout ce que la tradition a ajouté à l'aristotélisme primitif.*

O altă dificultate în înțelegerea corectă a gîndirii lui Aristotel este faptul cunoscut că el avea două feluri de învățături: una *exoterică*, pentru toată lumea, iar alta *esoterică* sau *acromatică (acroatică)*, care se adresa unui auditor restrîns, ajuns la un nivel superior de cunoaștere. Toată lumea este de acord astăzi că opera lui a fost publicată complet și nu a rămas nimic ascuns. De altfel, cum am mai arătat și în alte lucrări, dintr-un schimb de scrisori dintre Alexandru Macedon și Aristotel reiese clar acest lucru. Celebrul cuceritor (elev al lui Aristotel) îi reproșează maestrului său că a publicat cărțile esoterice. Maestrul din Stagira îi răspunde într-un mod sibilin, că într-adevăr a publicat aceste opere, dar că ele „au fost publicate și în același timp nepublicate, deoarece *nu sînt inteligibile* (ξυνετοὶ γὰρ εἰσιν) decît acelora care au urmat cursurile mele." [14]

Din nefericire, cu toate că însuși Aristotel face o deosebire între două feluri de argumente, de nivele diferite, exoterice și esoterice [15], cercetătorii moderni l-au citit în stil simplu și direct, rămînînd astfel la primul nivel de înțelegere prevăzut de Aristotel.

Cele două feluri de învățături ne sînt confirmate de alți autori antici, ca Strabo, Plutarch, Simplicius, Ammonius etc. Iată, de exemplu, cum ne transmite această informație Cicero [16]: *De summo autem bono quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod* ἐξωτερικόν *appelabant, alterum limatius, quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere videntur* („Despre cel mai înalt bine există două genuri de cărți: unele sînt scrise sub formă populară [*populariter*] numite exoter [ἐξωτερικόν], altele mai

[14] Aulus Gellius, *Noctes atticae*, XX, 5. Aulus Gellius afirmă, în același loc, că aceste scrisori le-a luat din lucrarea filosofului Andronikos.

[15] Aristotel, *Metafizica*, XIII (M) 1, *Fizica*, IV, 10, *Ethica nicomachică* I, 13, 1102 a etc.

[16] Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, V, 5.

elaborate [*limatius*], rămase în notele [discipolilor] și cele două feluri de cărți par că nu spun totdeauna același lucru"). Nu putem decît să constatăm cît de greu îi este raționalistului modern să citească textul acestui raționalist de alt tip, a cărui gîndire se poate exprima în două sensuri.

Vom mai adăuga că, din felul cum se reproduceau cărțile pe vremea aceea, de către copiști, multe pasaje au putut să fie transcrise sau greșit, sau cu adaosuri și mai ales cu lipsuri, care puteau să facă textul și mai greu de descifrat. De aceea spune Aubenque: „Aristotel pe care-l cunoaștem noi nu este acela care trăia în sec. al IV-lea î.e.n., filosof filosofînd printre oameni, ci un *Corpus* mai mult sau mai puțin anonim, editat în sec. I î.e.n. [. . .] Ceea ce prin obișnuință a fost considerat ca Aristotel nu este filosoful Aristotel, nici demersul său filosofic efectiv, ci o *philosophema*, reziduul tardiv al unei filosofii." [17] Iată motivul pentru care același autor ne recomandă ca, dacă vrem să intrăm cu adevărat în gîndirea lui Aristotel, să dez-învățăm ceea ce am învățat despre el.

*

Am văzut că de fapt dificultățile de interpretare ale operei Stagiritului pornesc chiar de la descifrarea criteriului stabilirii locului fiecărei părți, și în mod deosebit a ultimei, intitulată Μετὰ τὰ φυσικά. Dezbaterile asupra acestei probleme nu s-au terminat nici astăzi, ceea ce a făcut pe Martin Heidegger să spună că *Metafizica* rămîne titlul pentru perplexitatea filosofiei. El își începe chiar cercetarea sa *Kant și problema metafizicii* prin mai multe întrebări, dintre care importantă — pentru discuția noastră — ni se pare aceea care urmărește definirea acestei noțiuni: „Care este conceptul metafizicii moștenit de Kant?" [18] Acest concept tradițional, spune Heidegger, în orizontul căruia Kant înțelege metafizica, este acela schematizat de definiția lui Baumgarten [19]: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia*

[17] Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 3.

[18] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, trad. franc., p. 65 (Gallimard, Paris, 1953).

[19] A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, ed. a II-a, § 1 (1943).

continens („Metafizica este știința care conține primele principii ale cunoașterii umane"). *Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis* („Țin de metafizică ontologia, cosmologia, psihologia și teologia naturală") [20]. Dar dacă, așa cum interpretează Heidegger, definiția lui Baumgarten, care ar fi fost preluată de Kant, face din *metafizică* — μετὰ τὰ φυσικά, adică *trans* și *physika* — dincolo sau în afară de cele fizice, sau de fizică, atunci nu se vede cum la această „știință" ar putea să se raporteze și *cosmologia*. După Heidegger, Aristotel vizează aici filosofia propriu-zisă, care este filosofia primă — πρώτη φιλοσοφια, dar el remarcă o curioasă dedublare în ceea ce privește această filosofie. Ea este în același timp „cunoașterea existentului ca existent" (ὄν ἦ ὄν), ca și cunoașterea regiunii celei mai eminente a existentului (τιμιώτατον γένος), de la care se determină existentul în totalitate (καθόλου). [21] După părerea lui, aceste două moduri de a înțelege πρώτη φιλοσοφία, care persistă de la începutul filosofiei antice grecești, nu implică două ordini de idei diferite funciarmente și independente, dar nici nu s-ar putea elimina sau slăbi una din ele în favoarea celeilalte, și nici nu e posibil să se reducă la unitate această aparentă dualitate. Ceea ce s-ar putea însă face și ar trebui făcut este să se urmărească natura conexiunii celor două determinări, plecînd de la problema fundamentală a unei filosofii prime a existentului." [22] După filosoful pe care-l urmărim, și numai ca o indicație a problemei în discuție, definiția metafizicii este „cunoașterea fundamentală a existentului ca atare și în totalitate".

Vom face numai o singură remarcă, neintrînd într-o discuție care nu ne interesează aici, aceea că, plecînd de la ideile lui personale despre ontologie, Heidegger unește „filosofia primă cu ontologia" în baza conceptului tradițional de metafizică. De altfel, această idee de-a lega *metafizica* de alte discipline este o preocupare mai veche, care a făcut obiectul cercetărilor chiar ale primilor comentatori peripatetici. Dar cum subliniază Aubenque [23], deoarece în *Fizica* și în alte părți Aristotel apelează la argumente din prima filo-

[20] A.G. Baumgarten, *op. cit.*, §2.
[21] *Op. cit.*, p. 67.
[22] *Op. cit.*, p. 68.
[23] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 34.

sofie, urmează că aceasta este *anterioară* oricărei alte științe și pe noi tocmai această „știință" ne interesează aici.

Unii autori au crezut că pot descoperi o contradicție în textele lui Aristotel în ceea ce privește știința existenței ca existență (ontologia), fiindcă li s-a părut că ea se confundă în unele pasaje cu filosofia primă, confuzii care pot avea diverse cauze, de care am mai vorbit. Pentru noi însă problema se pune altfel. Odată ce vrem să înțelegem ce era πρώτη φιλοσοφία la Aristotel, eliminînd tot ce s-a adăugat ulterior, trebuie să lăsăm deoparte însăși denumirea de *metafizică*, concept atît de încărcat de nuanțe, dobîndite de-a lungul timpului, și care nu aparținea lui Aristotel. Ce observăm atunci? Stagiritul începe prin a vorbi în *Metafizică* despre o filosofie primă, care este „cunoașterea primelor principii și cauze" — θεωρία τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν. [24] Că aceasta este concepută de Aristotel ca o știință deosebită de toate celelalte științe reiese din mai multe pasaje, și de altfel el o și numește τιμιώτατον, „cea mai prețioasă". [25] De aceea trimite el de multe ori la argumente luate din „filosofia primă", cum este, de exemplu, acela privind primul motor. Ne vom opri deci la această filosofie primă, care se ocupă cu primele principii și cauze și pe care noi vrem să o înțelegem. În ceea ce privește ontologia, aceasta este o altă față a problemei, care nu intră în subiectul nostru.

Ca în orice cercetare, așa cum spune Aristotel, vom porni să cunoaștem mai întîi principiile, fără de care nu poate avea loc nici o cunoaștere veritabilă.

Pentru a regăsi înțelesul exact al acestei discipline, să luăm termenii cu care este formată definiția dată de Stagirit. În această definiție apar termenii grecești: θεωρία, ἀρχή și αἰτία — *theorie*, *principiu* și *cauză*.

Termenul θεωρία, tradus obișnuit prin știință, nu este ceea ce înțelegem noi astăzi prin acest termen. Ne-am aplecat suficient asupra lui în alte lucrări [26], pentru a nu mai insista prea mult aici. „Theoría" este un mod de a cunoaște

[24] Aristotel, *Metafizica*, I (A) 1, 982 a. Aristotel revine și în alte locuri asupra acestei definiții.

[25] *Op. cit.*, VI (E), 1, 1026 a.

[26] În lucrările *Philosophia Mirabilis* (Editura Enciclopedică Română, 1974) și *Alétheia* (Ed. Eminescu, 1984).

direct, iar unii filosofi moderni o înțeleg ca o „intuiție intelectuală", dar nici această expresie nu acoperă în întregime conținutul grecesc al acestui cuvînt. Ea a fost denumită de scolastici și *intellectio*, și este într-adevăr o „intelecție", un produs al procesului intelectual direct și imediat.

Acest mod de a cunoaște imediat — de vedere directă (care nu a fost preluat de filosofia modernă, deși uneori, cum am mai spus, s-a vorbit de „intuiție", dar de fiecare dată pe baza unor sensuri noi și particulare),—pătrundea în esența lucrurilor pînă la o identificare cu acestea.

Și despre ἀρχή *(arché)*, principiu, de asemeni cu mai multe semnificații, de care am vorbit, ne vom reaminti aici, dar numai de acele sensuri care ne interesează în mod deosebit, adică de ideea de „început", „ a fi primul", „a comanda". Prin urmare, ἀρχαί — principiile sînt „începutul" oricărui lucru și „puterea" prin care acesta se face. După cum în sensul de principiu intră și ideea de „cauză", fiindcă iată ce ne spune Aristotel [27]: „Cunoașterea demonstrată trebuie să rezulte din premise adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine și mai înainte decît concluziile ale căror *cauze* sînt" — Ἀνάγκη τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος. [28] Prin urmare, în concepția lui cunoașterea demonstrată trebuie să se sprijine, în ultima analiză, pe cunoașterea nedemonstrată, iar principiile prime vor fi „cauza" — αἰτία — a ceea ce va urma. Cu alte cuvinte, în fond, ἀρχή — principiu — este, la nivelul filosofiei prime, unul și același lucru cu αἰτία — cauza. Desigur, unul din aspectele „principiului" este și acela de putere, de cauză determinantă, dar principiul în sine nu are nevoie, pentru a fi înțeles, de aspectul lui determinant, decît în relație cu altceva, deci nu cînd este considerat în sine. Prin urmare, Aristotel putea foarte bine să nu mai precizeze atunci cînd a definit filosofia primă „Theoria pri-

[27] Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 2, 71 b.

[28] Unul dintre autorii moderni care a înțeles foarte bine că această „anterioritate" a premiselor, de care vorbește Aristotel, este în același timp logică, cronologică și metodologică dacă vrem ca demonstrația să fie posibilă, este P. Aubenque (*op. cit.*, p. 55). El nu adaugă însă și ordinea cauzală, care rezultă chiar din textul lui Aristotel, așa cum noi am subliniat.

melor principii și cauze", fiindcă era suficient să spună „theoria primelor principii". Adaosul pe care-l va face el („și a cauzelor") nu este însă un pleonasm, ci o precizare că filosofia primă se ocupă atît cu primele principii în ele însele, cît și cu raportul lor cu alte lucruri, ele apărînd atunci ca fiind αἰτίαι — cauze.

De altfel, Aristotel o spune clar, el însuși, în *Metafizica* atunci cînd scrie [29]: „În tot atîtea accepții se întrebuințează și cuvîntul cauză [cîte accepții are termenul *arché*] *căci toate cauzele sînt principii*".

Această *philosophia perennis*, preluată de la greci de arabi, de evrei, de scolastici, este deci *philosophia prima*, ea fiind o „theorie" a primelor principii.

Epoca modernă a pus accentul pe demonstrație, pe cunoașterea derivată, nemailuînd în considerație faptul că orice cunoaștere derivată trebuie să se oprească undeva, la un punct anterior, care nu mai poate fi demonstrat, fără a cădea într-un *regressus ad infinitum*. Ca urmare, fiecare și-a putut alege „principiile" sistemului lui teoretic cum a vrut și această libertate axiomatică a fost extinsă la toate științele, orice axiomă putînd fi introdusă într-o teorie științifică, pentru a o ameliora, cu condiția, pe care o cunoaștem, de a nu fi contradictorie cu celelalte. Numai că științele avînd un scop mai ales de ordin practic, ele pot avea succes în aplicații la anumite domenii, pe cînd filosofia în sensul ei prim urmărește o cunoaștere totală, care nu se poate obține într-un sistem convențional.

Renunțînd însă la principiile care pot fi cauza cunoașterii, nemaiavînd decît rareori intuiția lor, filosofia modernă, după Descartes, a acceptat *philosophia garrula*, părăsind *philosophia perennis*.

*

Cîteodată apare de neînțeles faptul că unele din ideile de bază grecești, cum sînt cele de care am vorbit pînă acum, pot fi găsite și la filosofi antici, străini de această cultură și, în general, străini de cultura europeană. S-ar părea, astfel, că există unele idei comune unor gînditori care nu au nici

[29] *Metafizica*, V (Λ), 1, 1013 a.

o contingență unul cu altul prin modul lor de a gîndi, prin categoriile lor mentale, prin *forma mentis* căreia îi aparțin.

S-au emis diferite ipoteze asupra acestui fapt bizar, la prima vedere, pe care noi le vom menționa numai cu titlul de curiozitate.

1. Prima, care a circulat în special la popoarele lumii antice, este credința într-o epocă de aur, cu o omenire avansată, care avea o putere intelectuală *(theoretică)* excepțională și care a ajuns la aceste cunoștințe pe care le-a transmis lumii, dar care și-au pierdut, pentru marea masă, înțelesul. Este poziția tradiționalistă.

2. O a doua este aceea că popoarele nu au trăit niciodată absolut izolate și influențele reciproce s-au făcut simțite de-a lungul timpului, chiar în domeniul gîndirii, noi descoperindu-le astăzi, ca idei comune.

3. În fine, ultima, aceea că spiritul omenesc fiind funciarmente identic pretutindeni și întotdeauna, și cînd ajunge la esența ultimă a lucrurilor le exprimă la fel. Această teză a fost susținută cu lux de probe de către Rudolf Otto [30], care a prezentat, între altele, fragmente din Meister Eckhart (1260—1327), filosof medieval creștin, și Śaṅkara (780—820), unul dintre cei mai mari filosofi indieni vedantini, texte uneori aproape identice. Este mai mult decît cert că Meister Eckhart nu a putut avea nici o cunoștință despre lucrările lui Śaṅkara, nu numai în textul lor, dar nici măcar de faptul că existau.

Toate aceste ipoteze nefiind verificate, problema de a accepta sau nu pe una din ele nu se poate pune. Important este numai că aceste idei comune au existat, adică a existat o *psihosophia perennis*.

Rudolf Otto, *West-östliche Mystik* (Gotha, L. Klotz, 1926).

III

A ști și a nu ști

Am vorbit de o filosofie *perennis*, care subsistă de-a lungul vremurilor printre diversele încercări filosofice în căutarea adevărului. Toate aceste filosofii, care pornesc fiecare de la alte repere existențiale, au dat naștere tocmai prin varietatea lor la poziții de cele mai multe ori contradictorii și, astfel, baza edificiului cunoașterii, care ar trebui să fie elementul determinant al oricărei teorii, a devenit în realitate punctul ei slab. De aceea, pentru a elimina multe din problemele pe care le pune punctul de plecare, unii gînditori au crezut că ar fi mai bine să înceapă de la cît mai puține idei, dacă se poate chiar de la nimic, fiindcă atunci nu s-ar mai pleca de la nici o ipoteză. Alții, pentru același motiv, pentru a-și asigura o gîndire complet liberă de orice influență, au încercat golirea ei de oricare conținut de idei, pentru a porni astfel tot de la punctul zero. Iată în acest sens ce ne spune, de exemplu, Kant [1]: „Intenția mea este să conving, pe toți cei care cred că metafizica merită să fie studiată, că este neapărată nevoie să-și întrerupă pentru un moment orice activitate, să nu mai țină socoteală de nimic din cîte s-au făcut pînă acum".

Aceste două concepții ni s-au părut mai interesante prin originalitatea ideii de la care au plecat și de aceea vom lua în considerare cîteva din marile încercări de a construi o teorie plecînd de la aceste noțiuni lipsite de conținut, de la neant.

[1] Immanuel Kant, *Prolegomene*, Prefață (apud trad. rom. de Mihail Antoniade, București, 1924).

Această vocabulă, pe care o reținem încă din gîndirea lui Heraklit și care l-a interesat în Renaștere și pe Cusanus, a persecutat mai cu deosebire timpurile moderne, și Hegel a fost cel care a reintrodus-o cu strălucire în mod foarte elaborat. Întrebările lui, ingenios puse, reduc în ultima analiză realitatea la *das Sein*, existența — , dar această existență pură, nedeterminată, despuiată de orice calitate, este *das reine Nichts* — neantul pur, adică „nimicul". De aici a decurs concluzia: non-existența nu ridică nici o întrebare, prin urmare și existența, care este același lucru cu neantul, nu va ridica nici ea nici o întrebare. Realitatea se va naște și va evolua *ex nihilo*. Hegel închină un capitol „unității dintre existență și neant".

Un alt metafizician al timpului nostru, Martin Heidegger, împărtășește și el această idee hegeliană că *das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.* [2] Este evident și perfect legitim în acest caz ca el să-și poată pune întrebarea: „De ce există de fapt existența și nu mai curînd neantul?" Dar în discutarea problemei pe care o pune neantul, luat ca bază de pornire a unui edificiu teoretic, deci ca punct axiomatic, ar trebui să intrăm mai întîi în domeniul teoriei limbajului și să studiem posibilitatea sau imposibilitatea cuprinderii acestei noțiuni în „cele ce există", adică să determinăm sensul existenței, studiind în același timp și posibilitatea extinderii cuprinsului ei dincolo de limita capacității noastre de imaginat. În cazul de la care am pornit, acela al neantului, întrebarea care se pune este dacă determinarea acestei noțiuni este posibilă sau o folosim numai ca o formă lingvistică pentru a putea ilustra toate nuanțele pozitivității.

Pentru a socoti, din punct de vedere logic, neantul ca punct de plecare, ceea ce într-adevăr ar fi comod ca bază a construirii unei teorii, ar trebui neapărat să-l concepem ca absolut, adică lipsit de orice determinare. Dar în acest caz el nu poate purta în el nici o potență care să dea loc la devenire.

Am spus că problema este foarte subtilă și a dat și ar putea da curs încă la foarte interesante discuții, dar ar fi o

[2] Hegel, *Wissenschaft der Logik* (apud trad. rom. de D.D. Roșca, p. 64, Editura Academiei R.P.R., 1960).

digresiune care ne-ar îndepărta de la tema ce ne-am propus și de aceea ne vom mulțumi numai a reaminti în treacăt că, în bună logică, din nimic nu poate urma decît nimic, dintr-o negație nu poate urma, printr-un proces logic, o afirmație, din non-existență nu poate urma existența.

Nu vom merge mai departe cu analiza tuturor acestor subtilități, *joujoux logiques*, cum le-ar fi numit H. Poincaré, ci vom trece la considerarea celei de a doua poziții de care am vorbit, aceea care pleacă de la afirmația „eu nu știu nimic" și care corespunde celor două mari începuturi ale filosofiei europene: Socrate și Descartes. Primul a descoperit, a pus în funcțiune gîndirea rațională, și de aceea poate fi socotit ca întemeietorul raționalismului în filosofie. Putem spune că pînă la el nici India, nici China — deși au avut destule cunoștințe de logică — nu au gîndit în stilul raționalismului grec, și de aceea nu au putut vedea apărînd un Aristotel. Al doilea a descoperit raționalismul modern, avînd ca model matematica, și care face parte din zestrea intelectuală nu numai a oamenilor culți, dar a oricărui om cu carte, adică a unui om deprins cu oarecare disciplină a gîndirii.

Pentru a înțelege mai ușor problema pe care o punem, vom începe să vorbim mai întîi despre Descartes.

Ce ne spune acest mare filosof francez? Că studiind într-una din cele mai celebre școli din Europa „învățase totul"[3]. *J'y avais appris tout*, nu numai științele care se învățau în acest așezămînt, ci și toate cărțile care tratau despre științe, „care sînt socotite cele mai curioase și cele mai rare". Rezultatul acestui efort, care impresionase și pe profesorii lui [4], este însă paradoxal. În loc ca toate aceste cunoștințe să-i consolideze poziția intelectuală și certitudinile interioare, îi provoacă lui Descartes o derută totală. Iată propria lui mărturisire: „Mi se părea că nu am avut alt folos, încercînd să

[3] Descartes, *Discours de la Méthode*, I. Școala pe care o făcuse Descartes era Colegiul iezuit din La Flèche.

[4] D. Lipstorpius, *Specimina philosophiae* conținînd fragmente biografice despre Descartes (1653).

mă instruiesc, decît acela de a fi descoperit din ce în ce mai mult ignoranța mea". După o trecere în revistă a deficiențelor tuturor științelor timpului său, filosoful francez ajunge și la filosofie, unde nu i se pare nici un lucru care să nu fie discutabil, fapt care îl conduce la ideea de a considera ca fals tot ce nu părea decît verosimil.

Facem aici o paranteză asupra celor afirmate de el, pentru a vedea dacă putem da credibilitate sentimentului de ignoranță provocat de acumularea cunoștințelor pe care le poseda.

Descartes învățase, după cum singur mărturisește, tot ce se putea ști la vremea lui. Poseda la perfecție mai ales aritmetica și geometria, discipline care se învățau în cadrul celor *septem artes liberales*. Cunoștea bine și progresele matematice făcute în timpul Renașterii și pînă la el, prin Cardanus, Tartaglia, Viète etc., ca și multe alte lucruri, ca, de exemplu, acceptarea ideii, o dată cu Galilei, că pămîntul se învîrtește.

În această situație putea face el oare, matematician fiind, afirmația ignoranței sale, rezultată din asimilarea teoremelor de geometrie, să spunem ale lui Thales și Pythagoras, cunoscute în mod sigur la acea vreme, sau diverselor teoreme de aritmetică, așa cum fuseseră publicate de Bachet de Méziriac (1581—1638), care editase în latinește, în 1626, opera matematică a lui Diophante [5], operă de care și Fermat (1601—1665) și chiar Descartes făceau mare caz? Dacă problemele de ordin filosofic îi puteau fi, prin disputele lor, prilej de nedumerire sau de îndoieli, este de neînțeles o incertitudine reieșită din atîtea cunoștințe strict verificate matematic. Ce trebuie să presupunem atunci? Nu rămîne decît o premisă dubitativă, deliberat aleasă, pentru a *stinge fictiv* orice material al gîndirii înainte de a clădi. Rămîne însă de văzut dacă o eradicare totală a minții era — și este în general — posibilă pentru a atinge un punct zero. Ne vom referi în acest sens la un raționament taoist, care distinge ignorarea din lipsă de cunoștințe și cea obținută printr-o tehnică de dez-învățare. Prima este un dat natural și a doua este o stare existențială rezultată din cunoștințele deliberat ignorate. Nu mai

[5] Celebru matematician grec din Alexandria, sec. I e.n. Aritmetica lui Diophante fusese deja publicată în latină de Holzmann în 1575.

era în posibilitatea lui Descartes să atingă punctul zero, mintea lui, pe care trebuia să o folosească în deducția rațională, suferisc transformarea calitativă a unei cunoașteri pe care o posedase, chiar dacă o vroia acum golită de cunoștințe. Desigur, îndoiala metodică are rolul ei — și încă foarte important — în orice cercetare, dar nu prin ignorarea voită a ceea ce știu că știu, ci printr-un mod real de a ne îndoi că ceea ce am găsit nu este exact ceea ce îmi apare, de unde necesitatea unor controale riguroase ca să stabilesc definitiv un rezultat sigur.

Totuși acesta a fost primul punct de unde a jalonat Descartes trasarea teoriei lui: mă îndoiesc de totul și de toate. S-a insistat destul asupra acestei afirmații-axiome, care nu rămîne un rezultat izolat, ca la sceptici, ci este provizoriu și constituie numai prima treaptă a metodei lui Descartes. Față de ceea ce urmează, această *îndoială hiperbolică*, cum o numește chiar el, nu poate fi confundată cu îndoiala scepticilor. Dar Descartes își asumă acest drept de dubitație și îl enunță sub o formă sceptică indiscutabilă[6]: „Dacă nu este în puterea mea să parvin la cunoștința vreunui adevăr, este cel puțin în puterea mea de a-mi suspenda judecata." (Expresia „a suspenda judecata" este specifică scepticilor și era redată de ei prin οὐδὲν ὁρίζειν.) În fața unei asemenea atitudini, se pune următoarea problemă: este posibilă o îndoială universală, chiar cu amendamentul imediat că este provizorie? Spinoza văzuse chiar el — care era un cartesian — că această afirmație nu este *posibilă*, dar remarca lui se referea numai la scepticismul pur: scepticul, dacă se îndoiește de orice, trebuie să se îndoiască și de propria lui îndoială. Aceasta înseamnă că pronunțînd propoziția: „Eu mă îndoiesc" — *Ego dubito*, cu referire la întregul cadru cultural științific al timpului, însăși această propoziție, fiind integrată în același cadru, cade sub semnul îndoielii, deci ea capătă un sens paradoxal, devenind imposibil de exprimat. Ne aflăm în cazul paradoxului mincinosului, care nu poate afirma prin propoziția: „Eu mint" că mințe, chiar și această propoziție

[6] Descartes, *Méditation première*.

a lui. [7] Astfel, din punct de vedere logic, propoziția lui se anulează singură. Prin urmare, începutul teoriei lui ar trebui să provină și el din neantul cunoașterii, de unde s-ar naște realitatea. Dar cum am mai spus, cu astfel de afirmații nu se poate începe filosofia. Există o regulă de logică, cunoscută desigur de Descartes, fiindcă el a învățat logica, cu toate canoanele ei, la colegiul din La Flèche, și această regulă spune un lucru foarte simplu, pe care, de altfel, îl găsim și în *Organonul* aristotelic, că *o concluzie a unui raționament nu poate fi mai „tare" decît premisele.* Ceea ce scolasticii au fixat într-o regulă a silogismului (între alte reguli): *Pejorem sequitur semper conclusio partem* — „Concluzia urmează totdeauna partea cea mai slabă". Cu alte cuvinte, dacă cel puțin una din premise este numai „posibilă", negativă, particulară, îndoielnică etc., atunci, cu necesitate, concluzia va fi sau posibilă, sau negativă, sau particulară, sau îndoielnică.

Prin urmare, Descartes, pornind de la îndoială, nu putea, printr-un raționament oarecare, să ajungă la certitudinea pe care tocmai o urmărea în lucrările sale. Este adevărat că el nu dădea importanță logicii, pe care o compara cu arta lui Lullus [8] „care ne învață să vorbim fără judecată despre lucrurile pe care le ignorăm". Poate tocmai lipsa de atenție

[7] Problema se vede clar dacă vom folosi simboluri. Să presupunem că notăm cu p orice propoziție științifică cunoscută în timpul lui Descartes. Propoziția: „Mă îndoiesc de adevărul oricărei propoziții" înseamnă că atribui oricărei propoziții p valoarea de adevăr „dubitativ", pe care o notăm pe scurt cu d. În aceste condiții, propoziția: „Atribui valoarea d oricărei propoziții p" revine logic la definiția:

„Mă îndoiesc de totul" $\equiv dp$, Def.

definiție care duce, după cum se știe, la echivalența:

„Mă îndoiesc de totul" $\equiv dp$.

Expresia *definiendum* este echivalentă cu expresia *definiens*. Cum această echivalență este adevărată oricare ar fi propoziția p, urmează că putem înlocui pe p cu însăși propoziția cartesiană: „Mă îndoiesc de totul", și atunci avem:

„Mă îndoiesc de totul" $\equiv d$ „Mă îndoiesc de totul".

Cu alte cuvinte, propoziția: „Mă îndoiesc de totul" atribuie înseși propoziției: „Mă îndoiesc de totul" valoarea „dubitativ" (îndoielnic). Așadar, această propoziție are prin ea însăși un caracter îndoielnic.

[8] Raymundus Lullus (1235—1315), una din marile figuri ale scolasticii medievale, este inventatorul unei *Ars magna* (Marea artă), prin care el spera să poată obține în mod mecanic (chiar printr-un fel de aparat) toate concluziile posibile.

dată acestei discipline l-a condus la ignorarea regulii de mai sus.

Vom cerceta drumul acestei certitudini mai de aproape într-un capitol viitor și vom vedea pe parcurs desfășurarea raționamentului său.

*

La începutul filosofiei raționaliste, îl găsim, în Grecia, pe Socrate, care, ca și Descartes, pleacă tot de la ideea că „nu știu nimic". Dar el era logician — dialectica începe propriu-zis de la el — și altfel își pune problema.

Mai întîi, vom menționa că Socrate, ca și filosoful francez, era un om la nivelul cultural maxim al timpului său. Așa cum ne informează Diogenes Laertios [9], el a fost elevul lui Anaxagoras ca și al lui Damon, iar după condamnarea lui Anaxagoras a devenit elevul fizicianului Archelaos. [10] Se credea, mai spune Diogenes Laertios, că el l-ar fi ajutat chiar pe Euripide să-și compună piesele. [11] Așadar, Socrate era un învățat.

Iată cum s-a ajuns la profesiunea de credință a celebrului athenian: „Știu că nu știu nimic". Un prieten al lui din tinerețe, anume Chairephon, mergînd odată la Delphi, a îndrăznit să întrebe oracolul dacă este cineva mai înțelept decît Socrate, iar Pythia i-a răspuns că nu este nimeni mai înțelept. [12] Surprins, Socrate, om cu echilibru sufletesc, a început să mediteze asupra răspunsului oracolului: „Oare ce spune zeul și cu ce tîlc? Eu îmi dau seama că nu sînt înțelept nici în mare, nici în mică măsură; atunci la ce se poate gîndi cînd spune că eu sînt cel mai înțelept? Pentru că de bună

[9] Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, II, 19 (*apud* trad. rom. de C. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de A. Frenkian, Editura Academiei R.P.R., 1963).

[10] Anaxagoras (500—428), unul dintre cei mai mari filosofi presocratici; Damon din Atena, muzician și sofist; Archelaos din Milet (sec. V) este considerat ca precursor al lui Socrate.

Diogenes Laertios afirmă (*op. cit.*, II, 19) că informațiile acestea le-a luat din cartea lui Alexandros, *Succesiunea filosofilor*.

[11] Diogenes Laertios citează epigrame scrise de Mnesimachos, de Callias și de Aristofan, unde se face aluzie la această colaborare.

[12] Platon, *Apologia lui Socrate*, 21 a.

seamă el nu minte; doar nu-i îngăduit." [13] Nedumerit, a început să cerceteze pe oamenii din cetate pentru a găsi pe cineva care să fie cu adevărat cel mai înțelept și, după cum declară singur în fața judecătorilor săi, nici unul dintre cei cercetați nu i s-a părut înțelept. Este interesant de remarcat că și el, ca și Descartes, face un examen, dar nu al disciplinelor pentru a arăta vanitatea lor, ci al celor ce le practicau: oameni politici, poeți, autori de tragedii, autori de ditirambi [14] și toți ceilalți, concluzia lui rămînînd însă neschimbată: nici unul dintre cei considerați ca înțelepți nu era un înțelept. Și atunci, pe bună dreptate se întreabă Socrate ce a vrut să spună zeul. Și iată rezultatul la care a ajuns [15]: „Cetățeni, mă tem că înțelept e numai Zeul și, prin vorbele oracolului, el spune că înțelepciunea omenească valorează puțin sau chiar nimic; și mi se pare că acest lucru îl numește « Socrate », folosindu-se de numele meu ca să facă o pildă, ca și cum ar spune: « Oameni buni, cel mai înțelept dintre voi este acela care, la fel ca și Socrate, și-a dat seama că într-adevăr, în ceea ce privește înțelepciunea, nu e bun de nimic.»" De aici Socrate ajunge la concluzia finală că totuși el este mai înțelept decît toți ceilalți fiindcă, deși nici el nu știe nimic, spre deosebire de ceilalți este conștient de neștiința lui. De unde celebra vorbă atribuită marelui atenian:

Οἶδὰ με αὐδέν εἰδέναι.
„Știu că nu știu nimic."

Nu vom intra în discuția acestei părți din *Apologia lui Socrate*, bine cunoscută, ci vom menționa îndeosebi că interpreții nu au subliniat îndeajuns faptul că aici este vorba de *sophía* și nu de *epistéme*, adică de înțelepciune și nu de știință. Chiar în această clipă extremă a zbuciumului său intelectual, Socrate atinge un punct de echilibru.

Spre deosebire de Descartes, care din cercetarea tuturor științelor ajunge să constate ignoranța lui, Socrate, tot prin-

[13] *Op. cit.*, 21 b, trad. de Francisca Băltăceanu, în: Platon, *Opere* I, Editura Științifică, 1974.

[14] *Apud* trad. Francisca Băltăceanu; cîntece cu caracter liric în cinstea lui Bachus.

[15] *Op. cit.*, 23 a—b.

tr-o cercetare metodică, ajunge la o certitudine: „Știu că nu știu".

Afirmația lui este posibilă din punct de vedere logic, fiindcă nu se reflectă asupra ei însăși, adică nu are autoreferință.

Socrate acceptă astfel, prin cercetarea lui, un principiu care va face carieră o dată cu Platon și Aristotel, și anume: *eu știu*, deci sînt capabil de știință. Dar în *Apologia* Socrate atinge în treacăt numai această problemă, fără să o dezvolte. Adevărata problemă de principiu a cunoașterii umane o pune el într-un alt dialog, anume *Charmides*, unde în principal este vorba despre un alt concept al filosofiei grecești, anume de σωφροσίνη *(sophrosýne)*, pe care Socrate l-a apropiat ca înțeles de înțelepciune ~ *sophía*. Sensul exact al acestui termen ne este explicat însă, în dialogul menționat, de Charmides însuși [16]: „Îmi pare, spuse el, că *sophrosýne* este ceea ce-l face pe om să fie moderat și cuminte". Discuția este destul de amplă pentru a afla nuanțele acestui concept, atît pentru *sophrosýne*, cît și pentru adjectivul *sóphron* (σώφρων). În rezumat, putem spune că cineva este *sóphron* dacă gîndește cu echilibru, rațional. Acesta ar fi sensul pe care l-ar avea în traducerea lui modernă. În timpul acestei discuții, un alt personaj al dialogului, Kritias, intervine cu precizarea că *sophrosýne* este, de fapt, ceea ce enunță deviza delphică: „cunoașterea de tine însuți" — ἐπιστήμη ἑαυτοῦ. Dar pentru a ajunge la cunoașterea ta, trebuie să știi mai întîi ce este cunoașterea, și pentru aceasta trebuie să ai o „cunoaștere a cunoașterii". Fondul problemei, așa cum reiese din dialogul amintit, este următorul: cunoașterea este atît a ei însăși, cît și a celorlalte cunoștințe, și a cunoaște în mod real înseamnă „a ști ce știi și ce nu știi" — τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν. [17] Prin urmare, *sophrosýne*, înțelepciunea prin cunoaștere, este deosebită de științele speciale, fiind în fond „o știință a științelor" — ἐπιστημῶν ἐπιστήμη —, care merge atît de departe încît cunoaște și ce este cunoașterea de sine. Desigur, o astfel de exigență extremă este greu de realizat și se poate încheia cu o aporie; dacă nu știi tot ce știi

[16] *Op. cit.*, 160 e.
Charmides, 167 a.

și nu ești conștient de ce nu știi despre tine însuți și despre toate celelalte, nu ai asigurat o bază reală cunoașterii și vei ajunge la un impas.

Exigența cunoașterii se poate reprezenta în termenii de astăzi printr-un exemplu simplu: știu o mulțime imensă de lucruri, pe care ni le oferă matematica, fizica, chimia, mecanica etc., etc.; știu însă tot atît de bine că ceea ce nu știu este încă și mai mult. Raportul dintre ce știu și ce nu știu este deci raportul dintre un număr finit și un număr infinit, care este zero. Tot ce știu și ce voi ști față de ce nu știu este nimic. Știau grecii lucrul acesta? Se pare că da, fiindcă, după cum ne amintim, Heraklit a spus că: „Erudiția nu formează spiritul", sau, altfel tradus, „*Polymathia* nu duce la înțelepciune". Mai dificil este să vorbim despre ce înseamnă cunoașterea de sine, dar aceasta o vom face într-un alt capitol.

*

Desigur, sînt și alte poziții prin care s-a încercat a se stabili punctul de plecare în analiza cunoașterii, prin formarea unui tablou a ceea ce știm și a ceea ce nu știm. Nu vom mai pomeni aici decît de o concepție, care a făcut multă vîlvă la timpul ei și a suscitat multe discuții, anume aceea a lui Emil du Bois-Reymond [18].

În 1872, acest savant german a ținut o conferință la Leipzig, care avea să devină celebră, sub titlul *Über die Grenzen des Naturerkennens* („Asupra limitelor cunoașterii naturii"). [19] Concluzia lui din studiul citat mai sus, și care a fost preluată de mulți oameni de știință, era că știința nu ne poate oferi o cunoaștere definitivă, de unde formula lui: *Ignoramus et ignorabimus* — „Nu știm și nu vom ști".

[18] E. du Bois-Reymond (1818—1896), savant german de origine elvețiană, a studiat mai întîi teologia și apoi s-a dedicat studiilor pur științifice, de geologie, de anatomie și fiziologie și a întreprins vaste cercetări asupra electricității animale. Spiritul în care a studiat știința a fost acela pozitivist.

[19] Publicată apoi de mai multe ori și inclusă în una din cărțile sale. Importanța ce s-a dat acestei lucrări reiese și din faptul că a fost tradusă în mai toate limbile aflate în circuitul cultural al epocii. Maiorescu a tradus-o în românește și a publicat-o în „Convorbiri literare", vol. XXV, nr. 8, 1891.

Este adevărat că, dacă privim obiectiv lucrurile, omul de știință se întîlnește cu neștiința la fiecare pas. După cum am văzut, știm astăzi foarte mult, dar ce nu știm este infinit de mult. Totuși, afirmația lui du Bois-Reymond — *ignoramus et ignorabimus* — nu exprimă *exact* punctul de vedere al savantului modern. „Nu știm și nu vom ști" nu descrie în mod corect limitele cunoașterii științifice, fiindcă această formulă ar fi trebuit să cuprindă în enunțul ei și faptul că savantul știe totuși ceva, și chiar din ce în ce mai mult. Este un fapt incontestabil. Orice formulă, care ar vrea să descrie situația în raport cu cunoașterea, trebuie să includă în ea o măsură a științei și a neștiinței, fiindcă omul de știință este participant la cunoaștere prin știința lui, și la ignoranță prin neștiința lui. Așa cum a fost exprimată, formula lui du Bois-Reymond este mai mult o expresie literară — o hiperbolă. Într-o cercetare serioasă, o altă față a problemei poate fi luată în discuție, cît și cum știm, dar acesta este un alt aspect de luat în considerare.

Dacă du Bois-Reymond a exagerat, luînd ca element definitiv și definitoriu al științei aspectul ei negativ — neștiința —, există și o altă atitudine a oamenilor de știință, care au adoptat concepția „vom ști totul cîndva", „știința este abia la început" etc. Aceștia nu țin seamă de cele două aspecte care caracterizează știința, și care sînt prezente în mod permanent, prin natura ei, după cum s-a văzut mai înainte. Ei întorc afirmația savantului german și poziția lor ar putea fi rezumată în formula: „Știm și vom ști". Dar, cum rezultă din discuția anterioară, este cu neputință să știm totul, fiindcă s-a văzut că aceasta ar însemna cunoașterea a o infinitate de lucruri (în fiecare disciplină științifică), iar cunoștințele noastre sînt, în mod necesar, cum am spus, în număr finit. În știința modernă s-a ajuns chiar să se stabilească o barieră de netrecut a cunoașterii fizice prin relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg. Aceste relații matematice arată că precizinea cunoașterii fizice nu este nemărginită, și că trebuie să se limiteze la anumite valori medii, pentru că altfel deformăm și schimbăm însuși obiectul observat. Relațiile de incertitudine au fost demonstrate de Werner Heisenberg [20] și

[20] W. Heisenberg, *Les Principes physiques de la Théorie des Quanta*, trad. franc., prefață de Louis de Broglie (Gauthier-Villars, Paris, 1932).

pentru concepția corpusculară a materiei, și pentru concepția ondulatorie. Există o interacțiune *fizică* între subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut, care, în lumea subatomică, barează drumul cunoașterii totale, limitînd-o. Aceasta a făcut pe Gaston Bachelard, într-un vestit studiu intitulat *Noumène et Microphysique*, să spună că această „barieră a cunoașterii" ne desparte de „lucrul în sine" *(das Ding an sich)* al lui Kant, care este în afara cunoașterii științifice. [21]

Un caz similar ca rezultat extraordinar, vom menționa și în cercetările axiomatice moderne. Încercînd să dea seama de fundamentele științelor și în special prin studiul structurii lor logico-formale, s-a ajuns la concluzia în general astfel formulată, și anume că orice sistem logico-formal este limitat. Această concluzie se datorește lui Kurt Gödel [22] și a fost apoi enunțată în forme mai sofisticate decît a făcut-o acest logician prima dată. [23]

Evident, nu știm ce mai ne rezervă viitorul, și cum se vor mai pune problemele peste cîteva sute de ani, și care va fi viziunea științifică a lumii atunci; în orice caz, datele teoretice și practice ale științei de astăzi nu ne îngăduie afirmația că „într-o zi vom ști totul". O astfel de afirmație are în cadrul științific actual o doză de naivitate.

*

Poziția aceasta poate fi corect și științific redată prin formula: „Știm și nu știm". Faptul că nu știm unele lucruri

[21] G. Bachelard, *Noumène et Microphysique* („Recherches Philosophiques", I, p. 56—65, Paris, 1931—1932).

[22] K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, I („Monatshefte für Mathemathik und Physik", Bd. 37, 1931).

Teorema de incompletitudine a lui Gödel sună astfel: Fie S un sistem formal de tipul *Principia Mathematica*, a cărui necontradicție este presupusă, și în care s-au enunțat perfect toate regulile de construcție a formulelor și de derivare a lor. În interiorul acestui sistem S se poate construi în mod corect (adică conform regulilor date) o propoziție care iese afară din S, fiindcă nu se poate demonstra nici că e derivabilă, nici că nu e derivabilă în sistemul S. În aceste condiții, orice sistem științific, prin structura lui logico-formală, este lacunar. (V. în volumul nostru *Eseuri*, Ed. Eminescu, 1986, partea *Știință și cunoaștere*.)

[23] Vezi J. Ladrière, *Les Limitations internes des formalismes* (Louvain și Paris, 1957).

nu este cel mai important, ci ceea ce este absolut important și care face ca aceasta să fie problema esențială a întregii cercetări filosofice este posibilitatea noastră de a ști. De altfel, așa a gîndit și Einstein cînd a spus că faptul extraordinar este că lumea poate fi cunoscută. Cum știm, pînă unde putem ști, și dacă putem lărgi treptat cercul cunoașterii noastre, acestea sînt probleme posterioare, care — este posibil —, prin cunoașterea esenței cunoașterii, să capete alte aspecte, nebănuite, ba chiar nici să nu se mai pună.

În mijlocul oceanului de tenebre, în care se zbate lumea materiei și lumea vie, a apărut o lumină, și această mică flacără, care nu știm bine cum s-a aprins, a provocat miracolul uman, care nu constă atît în aceea că stăpînește natura, ci mai ales în această simplă și umilă propoziție: *Eu știu*, eu sînt o ființă cunoscătoare, dar mai ales: *Eu știu că știu*. Dar cine este acela capabil de această știință și de știința științei ?

IV

Natura principiilor

Toate teoriile construite de oamenii de știință, sau cele filosofice, pleacă, după cum știm, de la anumite idei sau propoziții prime, de la care, pe cale de analiză și demonstrație, se obțin alte idei și alte propoziții. Aceste date inițiale au fost numite de greci și de filosofii de după ei *principii*, și numai știința modernă, atenuîndu-le semnificația, le-a numit axiome sau propoziții primitive, pentru a sublinia poziția lor în cadrul unei teorii, dar nu sensul lor de *principii* (pe care nu-l mai au, după cum vom vedea).

Într-o problemă considerată, în desfășurarea de idei și de propoziții, trebuie să existe astfel un început, un prim punct de plecare. Dacă însă orice idee trebuie explicată prin alte idei anterioare, dacă orice propoziție trebuie demonstrată prin alte propoziții acceptate în prealabil, atunci această exigență nu va putea fi îndeplinită niciodată, căci ea este de fapt un *regressus ad infinitum* — o operație fără sfîrșit. De aici necesitatea logic cerută de mintea noastră de a avea un început și care a fost exprimată de Aristotel prin formula celebră ἀνάγκη στῆναι — „trebuie să te oprești" (undeva), și este extraordinar faptul că din toate timpurile și în toate culturile, toți care au gîndit au început de la ceva pe care l-au admis fără o demonstrație. În acest sens spune Aristotel[1]

[1] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 4, 994 b.

că am putea considera pe Hesiod ca cel dintîi care a afirmat ideea de principiu, referindu-se la cîteva din versurile lui:

Haosul fost-a-nainte de toate, iar după aceea
Fost-a Pămîntul cu vastul lui sîn și...
Eros ce-ntrece-n frumusețe pe zeii ceilalți împreună.[2]

Citînd, în același loc și în sprijinul aceleiași teme, versul lui Parmenide[3]:

Ea [Aphrodita] plăsmuit-a pe Eros înaintea zeilor celorlalți,

el sublinia același sens implicat de autor, acela „că există în lume o cauză care pune în mișcare și orînduiește toate lucrurile".

Stagiritul ne spune de altfel că, de la începutul filosofiei (grecești), filosofii au plecat fiecare de la un principiu: Thales de la *Apă*; alții (mai vechi), care au făcut primele încercări de explicație teologică a lumii (Homer, Orfeu etc.), au văzut în Okeanos și Tethys părinții lumii; Anaximene și Diogenes (din Apollonia) au luat ca principiu *Aerul*; Hippasos din Metapont și Heraklit din Efes, *Focul*; Empedocle a luat toate aceste trei elemente și le-a adăugat Pămîntul, ca al patrulea principiu; Anaxagoras din Klazomene a considerat principiile în număr infinit, iar pythagoricienii au făcut din numere principiile tuturor lucrurilor etc.

Prin urmare, chiar explicația mythică are și ea un punct inițial, un principiu, fie el chiar simbolic sau materializat, începuturi care mai tîrziu s-au abstractizat în mintea filosofilor propriu-ziși.

Acest mod atît de necesar gîndirii noastre poate fi regăsit, după cum am spus, în toate filosofiile, nu numai în aceea grecească.

[2] Hesiod, *Theogonia*, 116— 120. Trad. luată din *Metafizica* lui Aristotel, făcută de Șt. Bezdechi (Edit. Academiei R.P.R., 1965).
[3] Ch. Diels, fr. 13.

În filosofia chineză, de exemplu, *Tao*, idee enigmatică și încă nepătrunsă, joacă rolul de principiu [4]:

> Ascuns și fără nume este *Tao*,
> Totuși el conferă totul lucrurilor
> Și le împlinește.

În filosofia indiană acesta este *Brahma Nirguna* — „Brahma Necalificatul", de la care emană totul și în care se resoarbe totul, în cicluri succesive de manifestare și de non-manifestare.

Ca sursă și temei al oricărei creații, vechii egipteni puneau pe zeul Osiris. Un imn, în care vorbește chiar el, spunea: „Am pătruns ordinea. Am devenit Stăpînul Ordinii. Răsar din trupul Ordinii." Această ordine generală a religiei egiptenilor a fost subliniată de mulți cercetători. [5] Dar necesitatea unui principiu sau a unor principii este atît de legată de gîndirea noastră, încît și gîndirea conceptuală modernă și chiar gîndirea demonstrativă științifică au trebuit să-și aibă un punct de pornire stabil, fie el chiar arbitrar ales.

Ni s-ar putea obiecta că ceea ce numește, de exemplu, mythologia greacă sau egipteană „zeul cel mai mare" — Zeus în cazul grecilor sau Phtah, Osiris sau Amimon, divinități primordiale la egipteni etc. — , „care știe tot, care există de la început", nu poate fi numit „principiu", adică să fie identificat cu ceea ce reprezintă acest termen în filosofie și în știință astăzi. Să vedem atunci care este sensul general al acestui termen. După cum am menționat mai înainte, orice sistem de idei și de propoziții trebuie să aibă un început, o serie de idei și de propoziții primitive, din care vor urma celelalte după anumite reguli. Această schemă formală aparține oricărei teorii, fie că ea este explicit construită ca o structură axiomatică formală sau nu. În aceste condiții, dacă spun că deasupra tuturor zeilor există o divinitate supremă, cu care toate celelalte divinități ca și toate lucrurile existente

[4] Lao-tse, *Tao-te-king*, 41.

[5] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, p. 103 (Edit. Științifică și Enciclopedică, 1981); Aristide Calderini, *La religione degli egiziani* (vol. colectiv *Storia delle religioni*, sub direcția lui Tacchi Venturi, I, p. 277, Torino, 1939).

au în mod necesar raporturi de subalternare, schema formală există inerent în această doctrină. Este sigur că nici egiptenii, nici chinezii, nici indienii, nici grecii etc. nu au gîndit în astfel de scheme cînd și-au formulat doctrinele lor mythologice. Dar aceste forme logico-simbolice sînt prezente implicit în gîndirea lor mythică, ceea ce dovedește nevoia resimțită a minții lor de un început.

Cunoscutul fizician Paul Langevin face celebra afirmație — și foarte interesantă în cazul nostru: „Calculul tensorial știe fizica mai bine decît fizicianul". Afirmația lui Langevin vrea să spună că formulele și ecuațiile diferențiale privind un anumit domeniu al realității fizice conțin mai mult despre realitate, adică încă ceva în plus, decît citim noi în ele. Ei bine, mi se pare că același lucru se petrece cu doctrinele mythice, care spun mai mult decît se citește, în general, în ele și în orice caz, schema formală a concepției respective — deși existentă în expresia acestei concepții — nu a putut fi nici măcar bănuită de popoarele de altădată; ea este citită de noi, fiindcă era inclusă în operația mentală a celor vechi, a funcționării naturale a gîndirii, care are nevoie de un punct de sprijin luat ca bază de desfășurare. Este aceasta numai un *modus procedendi* al gîndirii raționale sau chiar o necesitate a realității fizice ? Dacă există o congruență între gîndire și realitate — și rezultatele științelor ne confirmă această *adaequatio rei et intellectus* —, atunci necesitatea principiilor este un fapt concret și pentru lumea fizică. Este ceea ce gîndea Arhimede cînd spunea:

Δός μοι ποῦ στῶ καὶ κινῶ τὴν γῆν.
„Dați-mi un punct de sprijin și voi mișca Pămîntul".

*

Problema care se pune este deci aceea a naturii acestor principii, de unde începe totul și care nu au un început. Aristotel a examinat această problemă pe larg[6] și a găsit șase înțelesuri ale ideii de ἀρχή *(archè)*, principiu. Trei sînt însă înțelesurile principale derivate din rădăcina ἀρχ- ale

[6] Aristotel, *Metafizica*, V (Δ), 1, 1013 a. Am discutat mai pe larg noțiunea de *archè* la Aristotel în lucrarea noastră *Alétheia*, cap. IX (Edit. Eminescu, 1984).

termenului grecesc ἀρχή—*arché*, principiu: (1) început, origine; (2) punct de plecare, capăt, extremitate; (3) comandă, autoritate, putere. Iată cum enunță Aristotel trăsătura comună a tuturor înțelesurilor de *arché* [7]: „ele constituie primul punct de plecare datorită căruia un lucru *este, ia naștere sau este cunoscut* — ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται.

Am vorbit aici de primele principii în înțelesul pe care l-am găsit în filosofia greacă, fiindcă joacă rolul de principii, așa cum am menționat tangențial, și alte propoziții luate ca prime, dar care nu sînt prime decît într-un mod relativ. Stagiritul le distinge [8]: „Dintre principiile utilizate în științele demonstrative, unele sînt proprii fiecărei științe, iar altele sînt numai comune în sensul de analoage, fiind utilizate într-atît cît cad în genul ce constituie domeniul științei respective".

Dar cum cunoaștem acele principii care sînt într-adevăr prime — și ca atare trebuiesc studiate înaintea ontologiei, pentru că, după cum s-a văzut, nimic nu poate fi cunoscut fără principii? Ele nu pot deci să se sprijine pe nimic, ci trebuie să fie cunoscute prin ele însele în mod nemijlocit — ἀρχαί ἄμεσοι; — dacă ceva poate fi cunoscut nemijlocit, aceasta vom vedea mai departe.

Această exigență este de natură logică, modalitatea gîndirii însăși impunînd-o propriei ei desfășurări. Heidegger, care s-a silit să găsească esența principiului — *Wesen des Grundes* —, într-o lucrare întreagă [9], afirmă — ceea ce de altfel este implicat în termen — că „principiul este fără principiu" și ajunge la concluzia că libertatea este esența ultimă a adevărului, dar că ea însăși nu are o esență. Ea este originea fundamentului, este *der Grund des Grundes*, principiul principiului, sau „temeiul temeiului", sau încă „fundamentul fundamentului". Argumentarea lui, cu toată subtilitatea ei, nu are claritatea și lapidaritatea conceperii acestui concept de către Aristotel. Pentru a explica devenirea (adică schimbarea), Stagiritul arată [10] că

[7] *Ibidem*.

[8] Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 10, 76 a; II, 9—10, 93 b.

[9] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (în volumul *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1967).

[10] Aristotel, *Fizica*, partea I, cap. I.

există patru principii sau cauze: (1) materia sau substratul, adică substituirea unui mod de existență altuia; (2) o formă; (3) o cauză motrice; (4) un scop. Aceste patru principii se reduc, la rîndul lor, la două: materia — ὕλη; forma— μορφή. Trebuie să subliniem în mod insistent că nici „materia", nici „forma" nu sînt în concepția lui ceea ce înțelegem astăzi prin acești termeni. Să nu uităm că ele sînt principii, și trebuie să le înțelegem ca atare. De exemplu, o mînă sculptată nu este „formă", ci figură; forma (μορφή) este ceea ce dă „suflet" obiectului considerat, funcția și determinarea lui ca atare. Aristotel precizează că ὕλη (materia) nu este nimic în ea însăși, ci o simplă posibilitate — δύναμις — de a deveni ceva. De asemenea, forma este ceea ce face ca materia să devină un lucru determinat. Forma și materia sînt necreate și eterne și nu pot exista decît împreună. Trecerea materiei din stare de posibilitate în stare existențială este un act *(enérgeia)*. Această unire dintre formă și materie dă loc la apariția reală a indivizilor, care sînt purtători de „forme" sau de „esențe" — *eide*, singurele care au semnificație. Cele două principii cu care Aristotel explică devenirea realității se atrag printr-o forță de „simpatie", materia are o dispoziție de „a atrage" forma în mod spontan. Datorită conjugării celor două principii (care nu pot exista separat decît în mod logic), devenirea realizează sau „actualizează" cele ce există pe o scară infinită. Opoziția dintre formă și materie este distinctă numai dintr-un punct de vedere relativ. Materia poate deveni formă și forma poate deveni materie. De exemplu, sufletul este considerat de Aristotel ca formă pentru corp, dar este materie față de intelect. În felul acesta, devenirea este o ierarhie în mișcare de posibilități și forme (sau *esențe*, cum le mai numește Stagiritul). Actualizarea unora din aceste posibilități le dă deci o stare existențială specială, dar fiecare stare este și ea o posibilitate pentru alte stări din lanțul ierarhic al devenirii. Prin urmare există o serie indefinită de stări de existență și aceasta explică pe deplin afirmația lui Aristotel [11]: τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς — „existența se spune în multe feluri". Deoarece verbul λέγειν *(légein)*, care în mod obișnuit

[11] Aristotel, *Metafizica*, VI (E), 2, 1026 a.

are sensul de „a spune", are pe lîngă acesta și înțelesul de „a semnifica" (egal cu acela de σημαίνειν), noi socotim că traducerea acestei afirmații poate fi mai corect exprimată prin: „Existența este semnificată în multe feluri".

Există o serie de existențe — τὰ ὄντα —, începînd de la *materia prima* (care este o simplă posibilitate de a fi) și pînă la forma supremă, în care are un statut deosebit de cele care există *(tà ónta)*.

Vom urmări aici numai rolul și natura celor două principii la Aristotel, în baza cărora se desfășoară întreaga devenire. Încorporarea formei în materie, adică ceea ce face ca o posibilitate să devină un lucru determinat, adică schimbă posibilitatea într-o realitate, este numită de Stagirit ἐνέργεια *(enérgeia)*, *actus*, cum i-au spus scolasticii. Realitatea constă dintr-o serie indefinită de „actualizări", prin care materia trece din stare de posibilitate în stare de actualizare. Văzută de sus, de la cel mai înalt nivel al „formei", realitatea și devenirea ei nu sînt decît o serie de posibilități, care se schimbă unele în altele. De la posibilitatea pură se ajunge la actul pur, care nu este conjugat cu materia. Acestea sînt cele două principii aristotelice extreme. Care este raportul dintre aceste două principii? Argumentarea lui Aristotel [12] duce la concluzia că actul este anterior posibilității.

Vom mai observa că în scrierile lui el numește „forma" în mai multe feluri, după unghiul din care o privește [13]: esență, universal, ceea ce este, necesitate. El conferă formei [ca și materiei] un caracter de eternitate, și iată cum definește el universalul: „ceea ce este totdeauna și pretutindeni" [14] — ἀεὶ καὶ πανταχοῦ *(semper et ubique*, cum spuneau scolasticii*)*.

După cum am văzut, la unul din capetele devenirii se află materia, care, luată singură, nu e supusă devenirii și este „fără naștere"; la celălalt capăt se află forma pură sau pentru

[12] *Metafizica*, XII (Λ),6, 1072 a.

[13] Iată aceste aspecte prin care era privită forma:
μορφή — forma, ceea ce dă structura și funcția unui lucru;
εἶδος — esența, aspectul inteligibil;
τὸ τί ἐστι — ceea ce este, aspectul ontologic;
το καθόλου — universalul, aspectul universal și predicativ;
ἀνάγκη — necesitatea.

[14] Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 31, 87 b.

scolastici esența pură, care este la fel fără naștere și „pretutindeni și totdeauna", anterioară posibilității. Dacă lucrurile au realitate într-atît cît provin din actul încorporării formei în materie, atunci ce statut are forma ultimă, fără materie?

Să observăm că cele două principii au o simetrie inversă. Materia, fără formă, este potențialitate pură, iar forma fără materie este *actus purus* — ἐνέργεια. Dar, întrucît tot ce există este, la un anumit nivel, o combinație de formă și materie, rezultă că fiecare din aceste două principii, luate separat, sînt în afara determinărilor existențiale.

*

Ce înseamnă însă a fi în afara celor ce sînt determinate prin încorporarea formei în materie — τὰ ὄντα? Această stare este ceea ce grecii desemnau prin cuvîntul ἁπλόυς (sau ἁπλόος) și care însemna „simplu", „neamestecat", sau prin termenul καθ'ἑαυτόν — „în sine". Această stare numită de ei și „divină" — θεία *(theía)* — era privită ca în afara timpului și spațiului, fiind, cum spunea Aristotel, ἀεὶ καὶ πανταχοῦ, ceea ce scolasticii au tradus „corect", *semper et ubique* — „întotdeauna și pretutindeni". Cu alte cuvinte, este ceea ce noi vom numi „absolutul", termen care derivă din latinescul *absolutum*, participiul trecut al verbului *absolvere*, care înseamnă „a dezlega", „a detașa" (de ceva), „a libera". Germanii au tradus termenul latin prin *losgelöst*, care înseamnă exact „dezlegat", „detașat", „desfăcut", „liberat" (de orice legături). Forma și materia sînt, după cum am văzut, principii, care determină toate cele existente, dar ele nu sînt determinate de nimic, sînt „absolute". Întreaga teorie implică deci, în afara stărilor existențiale, care formează trepte ale devenirii și o stare „dezlegată", o „stare absolută", care depășește stările existențiale, relative.

Cum nu am dorit să cercetăm decît natura primelor principii, așa cum se găsesc ele în *prima philosophia*, scopul nostru a fost atins. Primele principii au o *stare* în afară de timp și spațiu, sînt, cu un alt cuvînt, eterne și în sine — καθ'ἑαυτόν, sînt, așa cum am spus, „absolute".

De-a lungul istoriei filosofiei s-a admis sau s-a respins adesea teza că ceva ar putea fi „absolut". Nu vom detalia

toate nuanțele problemei, vom menționa numai tezele susținute cu argumente pro și contra, așa cum au fost ele rezumate de istoricul francez G.-L. Fonsegrive.[15]

— *Absolutul nu există și nu este în nici un sens gîndit.* Teza aceasta a fost susținută de empiriști; la greci, au susținut-o Protagoras și Epicur, apoi, în timpurile moderne, Hume, Stuart-Mill, Auguste Comte etc.

— *Absolutul există, dar este incomprehensibil.* Concepția aceasta a fost adoptată de Hamilton, Mansel, Herbert Spencer etc.

— *Absolutul este gîndit, dar nu există.* Aceasta este teza lui Kant și a altor...

— *Absolutul este inteligibil și există.* Această concepție a fost cultivată încă din Antichitate și s-a ramificat în teorii la stoici, la Spinoza, hilozoism etc.

— *Absolutul poate fi gîndit, iar gîndirea care gîndește absolutul* devine *„eul absolut"* (Fichte, Schelling).

După Fonsegrive, toate sistemele pot fi coordonate într-un tot, căruia Platon, Aristotel, Thomas de Aquino și Leibniz i-au trasat principalele trăsături. Absolutul există, el se impune gîndirii noastre, dar nu poate fi înțeles într-un mod adecvat.

În ceea ce ne privește, noi credem că întreaga confuzie asupra ideii de absolut se datorește legării ei de ideea de existență, ceea ce este o neînțelegere a noțiunii discutate, care este în afară de orice legătură, fiind prin definiție „în sine" și „pentru sine".

Filosofia modernă nu a preluat ideea de *principii prime* și de aici varietatea indefinită a concepțiilor filosofice în orice domeniu. După Evul Mediu, reacția foarte puternică față de scolastica decadentă, care ajunsese o învățătură „pe dinafară" (dar care în fondul ei conținea fundamentele *philosophiae perennis*, îmbrăcată uneori în expresii din terminologia teologică), gînditorii au apelat la propria lor imagi-

[15] G.-L. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, Paris, 1887.

nație și au formulat principii convenționale, uneori total arbitrare. Această libertate extinzînd, sau, mai bine zis, restrîngînd noțiunea de principiu, s-a practicat mai ales în știință, libertate care a ajuns la alegerea principiilor pentru considerente practice de „comoditate" teoretică, după expresia lui Henri Poincaré. Cu aceste „principii", devenite în termeni matematici „axiome" alese liber, s-a schimbat obiectivul urmărit, care nu mai este acela de a cunoaște natura faptelor, ci numai raportul dintre ele. Cunoașterea acestor raporturi permite previziuni, care verifică eficacitatea unei teorii, ceea ce de altfel se și urmărește. Iată cum afirmă Henri Poincaré lucrul acesta [16]: „Deci cînd întrebăm care este valoarea obiectivă a științei, aceasta nu vrea să însemne: știința ne face ea să cunoaștem natura veritabilă a lucrurilor? Ci aceasta vrea să spună: ne face ea să cunoaștem veritabilele raporturi ale lucrurilor? La prima chestiune nimeni n-ar ezita să răspundă nu; dar cred că putem să mergem mai departe: nu numai că știința nu poate să ne facă să cunoaștem natura lucrurilor, dar nimic nu ar fi capabil să ne-o facă cunoscută, și dacă vreun zeu ar cunoaște-o, el nu ar putea găsi cuvinte să o exprime." După Poincaré, dispariția, sau necesitatea ameliorării atîtor teorii științifice, se datorește faptului că ele au urmărit să ne învețe ce sînt lucrurile, iar din ele nu au supraviețuit decît *raporturile adevărate.*

Afirmația lui Poincaré este — în contextul dat — perfect adevărată, dar el nu ne dă și explicația ei. Admițînd „principii" convenționale, într-adevăr nici o teorie științifică nu mai poate avea pretenția să ne introducă în însăși natura lucrurilor; dar știința, construită așa cum este construită, acceptînd și convenții — unele declarate inverificabile din capul locului, cum sînt, de exemplu, acelea din teoria relativității — reușește totuși pe deplin să ne facă cunoscute unele raporturi din natură. Aceste rezultate nu pot fi cu nimic minimalizate și succesele extraordinare obținute în secolul nostru arată că drumul acesta este fructuos.

[16] Henri Poincaré, *La Valeur de la science*, p. 266—267 (Flammarion, Paris, 1905).

Ideea de a renunța la „principii prime" a început mai de mult, dar ea a ajuns să fie teoretizată pe la începutul secolului nostru. Căutînd fundamentele matematicilor, Bertrand Russell și A. N. Whitehead au crezut că ele pot fi exprimate obiectiv printr-un sistem de idei reprezentate prin simboluri. Cum totuși „undeva trebuie să te oprești", autorii au început teoria lor prin cîteva idei simple și axiome. Și iată ce spun ei înșiși despre acestea [17]: „Nu avem nici un motiv să presupunem că este imposibil să se găsească idei mai simple și axiome cu care s-ar putea defini și demonstra cele cu care noi începem. Tot ce afirmăm este că ideile și axiomele cu care începem sînt *suficiente*, nu că ele sînt *necesare*." Deci dintr-o dată apare teoretizată ideea unui punct de plecare nu neapărat necesar, ceea ce pînă atunci fusese aplicat în mod naiv ca procedeu pur și simplu practic.

L. Couturat, care era un adept al lui Russell, precizează aceste idei într-un mod lipsit de orice echivoc [18]: „Nu trebuie să se atașeze nici un sens *absolut* acestor epitete de indefinisabil și indemonstrabil; o noțiune nu este indefinisabilă, o propoziție nu este indemonstrabilă decît în raport cu un sistem oarecare de definiții și o ordine oarecare de demonstrații; într-un alt sistem sau într-o altă ordine, aceleași noțiuni vor putea fi definite și aceleași propoziții vor putea fi demonstrate. Nu trebuie dar să se atribuie un sens absolut (epistemologic) expresiilor echivalente de *noțiune primitivă* și de *propoziție primitivă*."

În știința actuală această situație a fost acceptată deschis, relativitatea ideilor primitive și a propozițiilor primitive fiind enunțată astfel de unul din marii teoreticieni contemporani ai științei, Rudolf Carnap [19]: „După concepția tradițională se cerea ca axiomele să fie evidente. După concepția modernă, această condiție nu mai e cerută: propoziții arbitrare *(beliebige Sätze)* pot fi luate ca axiome."

[17] A.N. Whitehead and B. Russell, *Principia mathematica*, vol. I, p. VI (Cambridge, University Press, 1910).

[18] Louis Couturat, *Les Principes des mathématiques*, p. 37 (Paris, 1905).

[19] R. Carnap, *Einführung in die symbolische Logik*, p. 162 (Viena, 1960).

Nu credem necesare pentru ceea ce urmărim aici mai multe indicații istorice; vom menționa numai că această concepție convențională a filosofiei și a științei este predominantă în lumea științifică contemporană, deși unii teoreticieni simt nevoia să îi aducă amendamente sau completări. În această privință, putem cita pe Nelson Goodman [20], care crede că noi cunoaștem lumea într-atît cît o putem descrie, iar a descrie ceva înseamnă, spune el, a-l exprima schematizat în mod convențional. Cu aceeași intenție, dar mai subtil expuse lucrurile, W. V. Quine [21] declară că orice propoziție a unei teorii științifice este fără sens, dacă este luată izolat. Numai totalitatea propozițiilor unui sistem, luate ca un întreg, pot avea un sens. Deci accentul pus pe complexitatea sistemului diminuează imperfecțiunea arbitrariului bazei lui. Vom nota aici însă că Goodman și Quine au redus filosofia la analiza logică a limbajului, ceea ce se numește „filosofia analitică".[22]

Trebuie să spunem că în ultimele decenii au apărut idei noi, susținute de oameni de știință care au dorit să cunoască fondul naturii fizice, dar și-au dat seama că au nevoie de alte concepte decît acelea cu care lucrează știința în mod curent. Astfel, unele grupuri de oameni de știință au propus să se apeleze sau la ideea de *Tao* din filosofia chineză antică, sau la idei din filosofia indiană. Dintre ei mai interesant ni s-a părut Patrick Suppes, care afirmă [23] că ideea de materie elaborată de Aristotel în *Fizica* și *Metafizica* lui este mult mai profundă decît aceea actuală. Criza din domeniul particulelor elementare a determinat această reevaluare a ideii de ὕλη — materia aristotelică. Iată ce scrie Suppes: „Putem adopta teoria aristotelică a materiei ca potențialitate pură. Căutarea unor particule elementare, care sînt simple

[20] *The Way the World is* (în „The Review of Metaphysics", nr. 14, 1960).

[21] W.V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Massachussetts, 1953).

[22] Problema a fost dezvoltată în lucrările noastre: *Theory and System* (Ed. Capelli, Bologna, 1970) și *Teoria logicii* (Ed. Academiei R.S.R., București, 1973).

[23] Patrick Suppes, *Aristotle's Concept of Matter and its Relation to Modern Concepts of Matter* („Synthese", nr. 28, p. 27—30, 1974), *apud* Mihai Drăgănescu, *Profunzimile lumii materiale* (Ed. Politică, 1979).

şi omogene, şi care ar fi cărămizile, în sens spaţial, ale celorlalte elemente ale universului, este o greşeală."

Am dat numai un exemplu de încercare de „revenire" şi aceasta numai în scopul de a arăta că însuşi Suppes, care pînă la un punct ar dori o „întoarcere", nu poate scăpa de modul de a concepe al ştiinţei moderne. Ca şi alţi cercetători ştiinţifici, el vrea să accepte în mod convenţional ideea de materie a Stagiritului, aşa cum ştiinţa modernă acceptă diverse propoziţii ca „prime", numindu-le principii. În ştiinţa actuală — şi cu atît mai mult în majoritatea curentelor filosofice — principiile nu sînt ideile sau propoziţiile de la care se pleacă, pentru că într-adevăr sînt prime şi necesare, ci acelea la care se ajunge posterior, ca cerute de sistem pentru a-l face compatibil şi explicabil. Grecii au urmărit în „filosofia primă" ca scop faptul de a începe de la principii prime tot timpul şi poate că această particularitate a modului lor de a gîndi i-a împiedicat să ajungă la rezultatele practice extraordinare ale timpului nostru, rezultate care fac măreţia, dar şi enigma cunoaşterii omeneşti. Platon a subliniat în mai multe rînduri aceste idei şi a făcut şi o discuţie asupra lor. Iată ce citim în *Republica* [24]: „Geometria şi artele care o însoţesc doresc să ajungă la existenţă, dar va fi imposibil să o vadă cu ochii deschişi atît timp cît ei [geometrii] vor face uz de ipoteze şi le vor susţine fără să fie capabili să le dovedească raţiunea lor. Într-adevăr, cum ar fi posibil să fie numită ştiinţă o disciplină ale cărei concluzii şi propoziţii intermediare se bazează pe ceea ce nu este cunoscut, adică pe ceea ce nu ştii?"

În timpul lui Aristotel trebuie să fi avut loc discuţii destul de aprinse asupra necesităţii principiilor, fiindcă el este obligat să explice această necesitate. Iată ce spune în *Analiticele secunde* [25]:

1. Unii pretind că nu există principii şi, prin urmare, că demonstraţia este imposibilă, căci atunci ar trebui să

[24] Platon, *Republica*, 533 a.

[25] Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 3, 72 b (trad. rom. de Mircea Florian, Ed. Ştiinţifică, 1961).

urcăm din propoziție în propoziție la infinit *(regressus ad infinitum)*.

2. Dacă, totuși, seria se termină și există principii (sau premise prime), acestea nu pot fi cunoscute, întrucît nu există pentru ele demonstrație, ceea ce, după cei care aduceau această obiecție, era singura formă de cunoaștere.

Care este răspunsul lui Aristotel? Iată-l textual, așa cum apare în lucrarea citată [26]:

„Teoria noastră este că nu orice cunoaștere este o demonstrație; din contra, cunoașterea premiselor nemijlocite este independentă de demonstrație. Este evident că trebuie să fie așa. Căci, dacă trebuie să cunoaștem premisele prime, din care tragem demonstrația, și dacă regresul trebuie să se termine în adevăruri nemijlocite, aceste adevăruri trebuie să fie nedemonstrabile. Aceasta este deci teoria noastră și adăugăm că pe lîngă cunoașterea științifică există un principiu al ei, care ne dă putința să cunoaștem definițiile."

Aristotel a demonstrat deci în mod logic că trebuie să existe principii ale științei și că aceste principii trebuie să fie cunoscute altfel decît prin demonstrație pentru a te putea opri. Dacă nu sînt acceptate aceste rezultate, la care Aristotel adaugă ideea că „principiile sînt mai simple, mai bine cunoscute și anterioare concluziilor", teoria științifică respectivă își pierde după el justificarea exterioară a coerenței și nu mai rămîn decît două poziții socotite eronate: 1) dogmatică și 2) relativistă. După cum se vede, este tocmai stadiul unde s-a ajuns în timpul nostru, prin renunțarea la principii autentic-prime.

Această idee a fost preluată de scolastică și a durat multă vreme, socotindu-se că dacă nu se admit principii, în sensul aristotelic al cuvîntului, nu există știință, adică o cunoaștere veritabilă. Iată, de exemplu, ce scrie Julius Pacius în notele marginale pe care le face la *Organon*, cu privire la teza acelora care susțin că nu există principii, adică nu pot fi cu-

[26] *Ibidem*.

noscute.[27] „În cazul acesta, argumentează el, *necesse est etiam caetera, quae ex principiis demonstrantur, esse ignota* („este de asemenea necesar ca și celelalte propoziții care sînt demonstrate din principii să fie necunoscute"). *Quare nulla scientia est.* Deci nu există știință."

Din propria sa demonstrație, Aristotel conchide că „nu există o știință a principiilor" [28], ci în mod necesar numai principii ale științei, fiindcă în procesul cunoașterii nu pot exista alte principii nici demonstrații (ale principiilor), de unde și deduce el o cunoaștere imediată a lor, despre care vom vorbi mai departe.

Din cele expuse reiese că pentru o cunoaștere veritabilă întreaga știință, cu necesitate, trebuie să se rezeme pe principii adevărate și certe, ceea ce scolasticii au exprimat printr-o formulă excepțională: *principium scientiae est cognitio principii* — „principiul științei este cunoașterea principiului".

Tocmai nevoia unor asemenea principii a fost simțită de unii oameni de știință, după cum am menționat mai sus. De aceea ținem să remarcăm că absența principiilor, care sînt înlocuite prin convenții sau propoziții pragmatice, este la baza incertitudinii intelectuale în epoca modernă.

*

Este interesant de remarcat ca o frapantă coincidență că cele două principii aristotelice, forma și materia — μορφή și ὕλη — se regăsesc și în alte culturi sub o formă sau alta.

În filosofia chineză, de exemplu, două idei joacă rolul de principii, și ele determină întreaga devenire: *yin* și *yang*. Aceste idei apar de la începutul gîndirii chineze antice și sînt concepute ca două forțe cosmice, reprezentînd, în mare, pe de o parte *(yang)*, masculinitatea, activitatea, înțelepciunea etc., iar pe de alta *(yin)*, feminitatea, pasivitatea,

[27] Julius Pacius, *Aristotelis peripatetic orum principis Organum* (ed. a II-a, p. 419; text grec și latin cu note marginale. Reimprimare repografică, Frankfurt-am-Main, 1967).

[28] Aristotel, *Analiticele secunde*, II, 19, 100 a.

„absentitatea" etc. Prin interacțiunea acestor două principii primordiale se produc toate fenomenele din univers."[29]

De asemenea, găsim și în filosofia indiană termenii *puruṣa* și *prakṛti*, care corespund, primul, ideii de μορφή — formă și al doilea, ideii de ὕλη — materie din filosofia grecească.[30] Deoarece ele sînt primordiale, *puruṣa* și *prakṛti* nu sînt definisabile iar din combinația lor rezultă întreaga manifestare.

Această combinare a celor două principii de bază care dau loc devenirii și care se găsește în tradiția diferitelor popoare poate provoca multe întrebări și discuții, care nu-și au însă locul în această lucrare.

[29] Fung Yu-Lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, trad. franc., p. 153 (Payot, 1952). Aceste două principii sînt redate în aceiași termeni și de Ernst Schwartz în traducerea în limba germană a cărții lui Lao-tse, *Tao-te-king* („Cartea drumului și a virtuții", *Daudeking, Einführung*, p. 24, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, 1970).

[30] S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, p. 75 și p. 493 (Cambridge University Press, 1963).

V

Principiul principiului

Am văzut că în concepția lui Aristotel nu există cunoaștere fără principii iar principiile sînt nemijlocite, adică sînt cunoscute prin ele însele. Evidența lor nu mai cere demonstrație. Facultatea de a cunoaște direct principiile este *noûs*-ul, intelectul, inteligența. Prin el noi luăm contact cu realitatea și cu principiile ei. După cum ne confirmă Aristotel [1], „primul care a spus că și la viețuitoare și în natură *noûs*-ul este izvorul a tot ce este frumos și orînduit" a fost Anaxagoras din Clazomene (sec. al V-lea î.e.n.), care pentru această afirmație îi apare marelui Stagirit ca „singurul om treaz față de înaintașii săi". Și totuși, tot el singur menționează că această idee ar fi fost susținută mai înainte de către Hermotimos, tot din Clazomene [2], și că „acei care au îmbrățișat această părere au făcut din cauza bunei orînduiri a lumii principiul existenței *(archè)*". De altfel, se știe că mai toate ideile mari nu apar prin „generație spontanee", ele „plutesc" în atmosferă înainte de a se preciza într-o teorie. În cazul de față există însă și un text al lui Plutarch [3], în care se afirmă că și Thales ar fi numit pe Zeu

[1] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 3, 984 b.

[2] Anaxagoras (500—428 î.e.n.) a studiat cu Anaximenes și Hermotimos. Unul din marii gînditori ai epocii, prieten cu Pericle, Euripide și cu Socrate, Hermotimos, fiind profesorul lui Anaxagoras, trebuie să fi fost mai în vîrstă decît acesta.

[3] Plutarch trăiește în sec. I e.n., studiază la Athena și vine la Roma unde predă filosofia și devine profesorul lui Hadrian, fiul adoptiv al lui Traian și succesorul său. Textul citat se găsește în scrierea lui *De placit. philos.*, I, 7.

inteligența lumii — νοῦς τοῦ κοσμοῦ Θεόν —, iar înaintea lui, celebrul orator Cicero (106—43 î.e.n.) scrie în același sens [3bis]: *Thales enim Milesius [...] aquam dixit esse initium rerum; deum autem, eam mentem, quae ex aqua cuncta finguet* („Thales din Milet [...] a zis că apa este principiul tuturor lucrurilor; dar zeul lui era inteligența — *mentem* — care le plăsmuiește în întregime din apă").

Ideea aceasta de *noûs* va fi explicitată de Aristotel în două moduri: în *Analiticele secunde* îi va demonstra necesitatea; în *De anima* îi va analiza conținutul. Vom găsi, desigur, idei întregitoare și în *Metafizica*, și în alte cărți ale sale. Termenul *noûs* este tradus, în mod general, prin intelect sau inteligență, ceea ce ar putea duce în mod tacit la substituirea lui cu ideea ce ne-o facem astăzi despre intelect. Dacă ținem însă seama că *noûs*-ul era pentru greci principiu — ἀρχή — și că, după cum am spus mai înainte, un principiu este punctul „de unde ceva este, ia naștere sau este cunoscut", atunci această confuzie nu se mai poate face. *Noûs*-ul este principiu în acest sens, așa cum l-a determinat Aristotel, și nu este posibil să-i dăm nici o altă semnificație, fără a-i modifica înțelesul lui și consecințele care-i urmează. Dar să vedem cum demonstrează Aristotel necesitatea *noûs*-ului.

Am văzut că în orice domeniu pentru a avea cunoaștere trebuie să existe un început, un „principiu", întemeiat prin el însuși. Adevărul exact, spune Aristotel, nu poate fi cunoscut decît pe două căi, intelectul activ și știința. Dar știința fiind demonstrativă, pentru a fi valabilă, trebuie să-și aibă ea însăși propriile ei principii care, la rîndul lor, trebuie să fie cunoscute nemijlocit pentru a nu cădea într-un *regressus ad infinitum*. Și spune el mai departe, „demonstrația nu poate fi principiul demonstrației și nici știința, principiul științei", cu necesitate deci principiile științei trebuie să fie cunoscute prin intelectul intuitiv *(noûs)*, care devine astfel principiul principiului științei. Această formulă tautologică este reformulată de scolastici lapidar și pregnant: *principium scientiae est cognitio principii*. S-a relevat astfel în mod logic că nu poate exista o știință a principiilor din cauza naturii ei demonstrative.

[3bis] Cicero, *De natura deorum*, I, 10.

Să vedem însă cum a fost înțeleasă de către moderni concepția lui Aristotel asupra științei. Să luăm un singur exemplu, al desfășurării și interpretării ei în viziunea logicianului E. W. Beth.[4]

O știință deductivă este un sistem S de propoziții care satisfac următoarele postulate:

(1) Orice propoziție care aparține lui S trebuie să se refere la un domeniu specific de entități reale.

(2) Orice propoziție care aparține lui S trebuie să fie adevărată.

(3) Dacă niște propoziții aparțin lui S, orice consecință logică a acestor propoziții trebuie să aparțină lui S.

(4) Există în S un număr (finit) de termeni, astfel că:

a) semnificația acestor termeni este atît de evidentă, încît nu mai cere vreo altă explicație;

b) orice termen care apare în S este definisabil cu ajutorul acestor termeni.

(5) Există în S un număr (finit) de propoziții, astfel că:

a) adevărul acestor propoziții este atît de evident încît nu mai cere nici o dovadă;

b) adevărul oricărei propoziții care aparține lui S poate fi stabilit prin inferență logică plecînd de la aceste propoziții.

Postulatele (1), (2) și (3) sînt numite de către Beth, respectiv, postulatul *realității, adevărului* și *deductibilității*. Postulatele (4) și (5) împreună sînt așa-numitele postulate ale *evidenței*. Termenii primitivi și propozițiile primitive specificate de postulatele (4) și (5) sînt *principiile științei*. Beth mai face și o observație de ordin istoric[5]: „Teoria aristotelică a științei a ghidat cercetarea științifică pînă recent. Această acceptare generală a teoriei aristotelice a științei implică probleme ale metafizicii sale și ale teoriei sale a cunoașterii." Și încă[6]: „Teoria aristotelică a științei necesită *metafizica* ca știință a principiilor".

[4] E.W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, Second Revised Edition, North Holland Publishing Company, Amsterdam, 1965, p. 32—41.

[5] *Ibidem*, p. 34.

[6] *Op. cit.*, p. 32.

Vom face observațiile noastre asupra expunerii lui Beth.

Prima parte, pur descriptivă, sub formă schematică, a concepției Stagiritului, poate fi *grosso modo* acceptată, dar, în ceea ce privește interpretările ei, găsim că ele vin în contradicție cu însuși autorul teoriei. Cum ar putea teoria științei la Aristotel să necesite o știință a principiilor (care ar fi metafizica), cînd autorul ei declară că „nu există o știință a principiilor"? [7] De altfel, deducerea principiilor ar fi o contradicție în termeni, prin definiție ele trebuind să fie „prime". În al doilea rînd, atunci cînd Beth afirmă că „teoria aristotelică a științei implică probleme ale metafizicii sale", el ignoră precizarea lui Aristotel asupra necesității pur logice a primelor principii. Într-adevăr, în *descrierea* științei ca un corp constituit, Aristotel nu face uz de nici o concepție: el stabilește numai condițiile *sine quibus non* ca o „știință să fie știință. În mod simplificat, vom spune că, după el, structura științei este următoarea:

(1) Principiile științei (termeni și propoziții), cunoscute altfel decît prin *derivație* (definiții și demonstrații), deci printr-o cunoaștere nemediată pentru a nu avea nevoie de demonstrații ca „ele să fie cunoscute".

(2) Teoremele științei, cunoscute prin demonstrație, deci prin cunoaștere mediată.

(3) Metoda de demonstrație, care este în mod special silogismul.

Aristotel face el însuși această descriere și ajunge la concluzia că, pentru a avea o demonstrație reală, „trebuie ca ea să rezulte din premise adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine și mai înainte decît concluzia ale cărei cauze sînt" și, adaugă el, pentru a nu lăsa nici o îndoială asupra faptului că descrierea structurii științei este o pură descriere formală și nu un rezultat al unei concepții metafizice: „Dacă mai există un alt mod de cunoaștere decît demonstrația va fi discutat mai tîrziu" [8]. Deci existența principiilor nu este decît o cerință strict logică, implicată de însăși modalitatea științei apodictice.

[7] Aristotel, *Analiticele secunde*, II, 19, 100 a.
[8] *Idem*, I, 2, 71 b.

Dar tot el mai spune că [9]: „. . . demonstrația nu este principiul demonstrației, deci nici știința nu este principiul științei. Dacă în afară de știință nu posedăm nici o altă facultate de a cunoaște adevărul, atunci *noûs*-ul trebuie să fie principiul științei" (deoarece numai intelectul activ este mai adevărat decît știința).

Vedem deci că, după Aristotel, știința trebuie *să se oprească* la principii nemijlocite și că acestea nu pot fi sesizate decît prin *noûs*, „care este principiul principiului ei, întocmai după cum totalitatea științei este într-un raport asemănător cu totalitatea lucrurilor" [10].

*

Odată stabilită necesitatea logică a unui *principiu al principiului*, să vedem cum îl descrie Aristotel.

Întrucît orice lucru este compus din materie și formă, prima fiind potența lucrurilor iar cealaltă factorul cauzal și creator, prin care se săvîrșesc toate, este necesar ca și *noûs*-ul să aibă forma și materia lui.[11]

Și iată cum le explică el: „. . . pe de o parte există un intelect [*noûs pathetikós* — pasiv, sau *patens*, cum aveau să-l numească scolasticii] capabil să devină toate lucrurile, iar pe de altă parte un altul [*noûs apathetikós*, intelectul activ sau *agens*], capabil de a le produce pe toate [. . .]". Acest intelect „este separat, fără amestec și neafectabil [12], fiind act prin esență [. . .]". „Dar numai cînd a fost separat este el ceea ce este propriu și numai atunci este nemuritor și etern." Care este atunci modalitatea de gîndire a acestui intelect neafectabil, din moment ce a gîndi înseamnă o oarecare afectare? Întreg domeniul ideilor abstracte, bazat pe experiență și care începe de la datele sensibile, explică Stagiritul, ține de activitatea *noûs*-ului pasiv, dar universalele sînt procurate acestuia de către *noûs*-ul activ. Numai prin fecundarea lui se ajunge la inteligibilitate.

[9] *Ibidem*, II, 19, 100 a.
[10] *Ibidem*.
[11] Aristotel, *De anima*, III, 5, 430 a.
[12] Și Platon în *Kratylos*, 413 c, confirmă, în acord cu Anaxagoras, această descriere a intelectului activ.

Natura sa este de a fi potențial, fiindcă nu este nimic din cele reale înainte de a cugeta. Realitatea lui se manifestă însă numai în activitate, în afară de aceasta nefiind decît posibilitatea gîndirii și nimic altceva. Această concluzie era necesară o dată ce *intellectus agens* este principiul principiului. Acest intelect activ este în potență locul formelor, ideilor — τόπος εἰδῶν —, dar, atunci cînd intră dintr-o simplă posibilitate în *act*, el se identifică chiar cu cele inteligibile și le actualizează.[13] În această stare el sesizează universalul care în potență îi aparține, ceea ce în acest caz este însăși actualizarea unei posibilități a intelectului. Că o astfel de putere aparține *noûs*-ului este afirmat de Aristotel în mai multe rînduri și el este de acord cu Anaxagoras că, pentru a cunoaște, gîndirea are o putere de a domina, adică de a stăpîni, ceea ce acesta din urmă exprima prin verbul κρατεῖν *(krateîn)*. De altfel, și interpreții moderni nu au putut să interpreteze, conform textelor, *noûs*-ul decît ca o „putere", cum face Zeller, care numește *noûs*-ul *Denkraft*, puterea de a gîndi.[14]

Cunoașterea, prin această putere de gîndire superioară, este, după Aristotel, indubitabilă[15]: „Pentru astfel de lucruri [necompuse] adevărul constă numai a le concepe cu mintea; cu privire la ele nu există nici adevăr, nici înșelare, cî doar ignoranță".

Așadar există o facultate superioară de cunoaștere, care aparține intelectului activ, și care produce o sesizare imediată a inteligibilului fără posibilitate de îndoială.

Dar intelectul, fiind inteligibil, poate deveni el însuși un obiect al gîndirii sesizabil direct, deci se poate gîndi pe sine.[16] De aceea va spune Aristotel că „în cele nemateriale este identitate între factorul gînditor și factorul gîndit".[17] Există o cunoaștere nemijlocită, directă și imediată, o „sesizare a inteligibilului" pînă la identificarea gîndirii cu el. Această facultate a *noûs*-ului *apathétikos*, Aristotel o numește „divină", adică nemuritoare. Natura *noûs*-ului este

[13] *De anima*, III, 4, 429 a.

[14] Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, p. 566 (ed. a IV-a, Leipzig, 1924).

[15] Aristotel, *Metafizica*, IX, (Θ), 10, 1052 a.

[16] *De anima*, III, 4, 429 b.

[17] *De anima*, III, 4, 430 a.

deci absolută. Acest lucru îl afirmă el în mai multe părți. Iată ce ne spune în legătură cu o viață desăvîrșită [18]: „omul va putea să trăiască astfel, în măsura în care este prezent în el un element divin". Și mai departe [19]: „S-ar putea spune chiar că acest ceva divin este ființa însăși a fiecăruia dintre noi." Omul este deci o ființă care prin intelectul său participă la absolut.

Nu vom insista mai mult asupra acestei chestiuni, pe care am tratat-o mai pe larg în alte lucrări ale noastre, dar vom adăuga, pentru a vedea direct natura „absolută" a intelectului superior, că în ultima analiză, cînd, cu *puterea* pe care o are de a se gîndi chiar pe sine, el își implicitează toate energiile, și acestea, în loc să se îndrepte în afară, rămîn înăuntrul principiului gîndirii, el devine într-un fel „gîndirea care gîndește gîndirea" — νόησις νοήσεως νόησις —, adică ceea ce am numit — cu sensul precizat mai sus — absolutul. Aristotel afirmă că și „nouă ne sînt hărăzite clipe de acest fel" [20], dar, cum afirmația lui nu este destul de precisă, ar putea duce la discuții în interpretare, de exemplu, dacă ea se referă la viața unui individ sau la viața individuală; adică la o posibilitate de principiu. Cum însă realizarea depinde de o condiție precizată în prealabil, problema nu mai are obiect.

Și în domeniul mișcării Stagiritul folosește o motivație de ordin logic asemănătoare, unde, dacă orice se mișcă este la rîndul lui mișcat de ceva, primul termen al seriei trebuind să fie principiul mișcării [21] numit de el „primul motor imobil" — πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον [22], cel care mișcă toate el însuși fiind imobil. Acest „prim motor" este identificat de filosoful din Stagira cu „gîndirea care gîndește gîndirea", în care există energii imense ce provoacă întreaga mișcare a universului.[23]

Cum în lucrarea de față ne-am propus să vorbim în mod special despre principii, vom atrage atenția asupra a ceea

[18] Aristotel, *Etica nicomachică*, X, 7, 1177 b, trad. de Stella Petecel (Editura Științifică și Enciclopedică, 1988).

[19] *Op. cit.*, 1178 a.

[20] Aristotel, *Metafizica*, XII (Λ), 7, 1072 b.

[21] *Idem*, *Fizica*, VII, 241 b.

[22] *Idem*, *Fizica*, VII, 243 a.

[23] *Idem*, *Metafizica*, XII (Λ), 1072 b.

ce am spus de la început, că *philosophia prima* este în ordine metodologică mai întîi (dar nu numai) theoria primelor principii, care, pentru a fi valabile, trebuie să existe prin propria lor forță. Ne vom mărgini să citățm numai un pasaj edificator și în această privință.[24] „Principiile (ἀρχαί) și cauzele existenței sînt obiectul cercetării noastre, dar anume τὸ ὄν ἧ ὄν." Ceea ce ne interesează aici este deci faptul că existența este determinată de niște principii care îi aparțin iar principiul principiului, care o explică, este *noûs*-ul superior sau, în traducerea scolastică, *Mens*. În Evul Mediu, celebrul gînditor german Meister Eckhart (1260—1328) a afirmat superioritatea lui *intelligere* asupra lui *esse*, sau, în germană, a lui *Vernunft* (rațiune, inteligență) asupra lui *Sein* (existență).[25]

*

Și în alte culturi, cum am mai spus, avem corespondențe frapante ale unor concepte din filosofia greacă. În filosofia chineză, de exemplu, primul motor, care mișcă totul dar el rămîne nemișcat, este *Tao*, identificat de unii specialiști cu *Lógos*-ul grecesc[26] — cu „rațiunea". El determină totul printr-o activitate greu de înțeles, numită *wu wei*, tradusă de francezi prin *activité nonagissante*. Hegel a găsit în filosofia lui o expresie echivalentă pentru o asemenea activitate, căreia i s-a dat numele de *ruhende Tätigkeit* — „activitatea care este în repaos".

Indienii au făcut o analiză și mai subtilă a acestei idei, ajungînd la un principiu nemanifestat, în sine, care, ciclic, își exprimă potențele prin manifestarea realității și apoi a resorbției ei în principiu.[27]

De asemenea, în *Kabbală*, există următorul text: „*Lógos*-ul este etern, dar el nu s-a manifestat pentru prima dată decît atunci cînd materia a fost creată. Mai înainte, enig-

[24] *Ibidem*, VI (E), 1, 1025 b.

[25] O. Spann, *Meister Eckhart* (Graz, 1974).

[26] Giovanni Vacca, *La religione dei cinesi*, în vol. colectiv: *Storia delle religioni*, p. 539 (Torino, 1939).

[27] A se vedea lucrarea noastră *Culturi elcate și culturi heracleitice*, cap. III („Cartea Românească", 1987).

maticul Infinit *(En-Soph)* își manifesta omnipotența sa prin [...] gîndire. Verbul (*Lógos*-ul), manifestat la poca creației materiei, exista înainte, sub forma Gîndirii." [28]

De altfel așa încep și expunerile biblice [29]: 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος —, tradus prin „la început a fost cuvîntul", traducere care implică o serie de sensuri teologice. Dar λόγος înseamnă în greceşte cuvînt și rațiune, sau, cum aveau să spună scolasticii, *sermo et ratio*. Iată textul latin: *In principio erat Sermo ille, et Sermo ille erat apud Deum, eratque ille Sermo Deus. Hic Sermo erat in principio apud Deum. Omnia per hunc Sermonem, et absque eo factum est nihil quod factum sit.*

Dacă l-am traduce acum, folosind terminologia pe care am întrebuințat-o în această lucrare, ca într-un palimpsest, am căpăta o curioasă imagine sau coincidență cu cele expuse pînă aici. „În principiu era inteligența (rațiunea) și rațiunea aparținea divinității, și rațiunea era absolutul. Această rațiune aparținea în principiu divinității. Toate s-au făcut prin această rațiune și fără ea nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut."

Este evident că, citind astfel acest text, dacă s-ar înțelege prin *principium* — „începutul", atunci nu am mai putea spune „și rațiunea era divinitatea", deoarece, în concepția de care ne ocupăm aici, divinitatea este în afara timpului și nu are început. Deci în cazul transpunerii date nu poate fi vorba decît de principiu în sensul precizat de Aristotel, de fundament. În aceste condiții, textul de mai sus ar spune: Rațiunea este principiul a tot ceea ce s-a făcut, și fiind identică cu divinitatea, ea este absolutul.

Ideea aceasta a unei Inteligențe *(noûs)* sau *Lógos*, care este primordială, a urmărit pe filosofii europeni de-a lungul timpului, și însuși fondatorul filosofiei moderne, Descartes, nu poate imagina „divinitatea" decît ca o idee înnăscută — așa cum este ideea de „Eu" —, care este dotată cu două atribute: gîndirea și întinderea.

[28] *Le Livre du Zohar (Sepher Ha-Zohar)*, tradus din chaldeică de Jean de Pauly, p. 35—36 (F. Rieder, Paris, 1925).

[29] Κατὰ Ιωάννιν, I, 1.

VI

Nosce te ipsum

Începînd de la Thales din Milet, socotit ca primul filosof propriu-zis din Grecia antică, celebra deviză „cunoaște-te pe tine însuți" — γνῶθι σεαυτόν — nu a încetat de a fi în centrul preocupărilor filosofice. Desigur, deviza trebuie să fi fost mult mai veche, fiindcă ea exista înscrisă pe templul de la Delphi, de unde a fost preluată de mai toți înțelepții vechii Hellade. Socrate nu spune chiar că „înțelepciunea înseamnă în fapt a te cunoaște pe tine însuți" — γιγνώσκειν ἑαυτόν.[1]. Cu toată această preocupare de a pătrunde în propria ta ființă, nimeni nu a putut vreodată să definească cu toată claritatea ce este un om, în afară de afirmația, mult prea generală pentru a fi caracterizantă, făcută de gînditorii greci, chinezi, indieni sau aparținînd altor culturi ale lumii antice, că „omul este un zeu". Problema a fost atacată și de știința modernă, și mai ales, în epoca noastră, de biologie, care și-a propus un scop extraordinar și teribil, acela de a dezlega enigma umană prin studierea omului ca rezultat al evoluției lui, sub presiunea factorilor externi, pornind de la apariția primei celule vii. Deosebirea de tratare a problemei se impune de la prima vedere; ea rezidă în punctul de vedere care stă la baza cercetării: primii urmăreau să găsească omul în principiu, iar ceilalți, corpul uman în structura lui. Nu știu dacă vreunul din aceste țeluri este posibil de atins sau nu în toată întinderea lui, dar un lucru este sigur, rezultatele nu pot să se întîlnească. Primul punct de

[1] Platon, *Charmides*, 165 a.

vedere pornește de la cercetarea unui universal, iar al doilea, de la cercetarea unui particular, de la individ.

*

Să vedem mai întîi ce putem constata despre om, nu ca principiu sau posesor al unui principiu, ci ca individ.

De la primul examen pe care-l facem în această problemă care ne preocupă, observăm că individul uman însuși nu se cunoaște pe sine în realitate. Acest lucru are loc cu o generalitate aproape neștirbită. El se oglindește în societate, și propria-i individualitate nu-i apare decît ca reflectarea părerilor celorlalți despre ceea ce este el în manifestările sale exterioare. S-a ajuns, astfel, la un complex psihanalitic, pe care-l vom numi *complexul oglinzilor*, și în care fiecare om își falsifică imaginea lui luînd-o drept aceea redată de ceilalți sau chiar propria-i părere despre sine, aceea a unei imagini dorite.

Această identificare a individului uman nu este, de la sine înțeles, esențială, ea nu reprezintă natura lui specifică, ci este doar o determinare prin accident.

Cea mai frecventă determinare a unui individ este figura lui, dar aceasta îi este omului absolut inaccesibilă direct. Despre mine ca mască umană nu știu nimic mai mult decît alții, în ochii cărora m-am reflectat, sau eu însumi, dacă pun în fața mea o oglindă. Epoca modernă a inventat, ce e drept, și fotografia și filmul, dar oricît de multe detalii s-ar aduna la un loc pentru a forma o figură umană, ea nu este decît accidental omul. În această privință, mythul lui Narcis este foarte semnificativ. Tînărul Narcis ajunge la un izvor limpede cu apele ca de argint, și, vrînd să bea apă, își vede propriul său chip pentru prima oară și se îndrăgostește de el ca și cum ar fi un altul. El își admiră într-atît chipul reflectat, încît vrea să-l îmbrățișeze. Și iată ce-i spune poetul: [2]

Credule, quid frustra simulacra fugacia captas
Quod petis est nusquam; quod amas, avertere, perdes.

Credulule, la ce bun să prinzi simulacre fugare,
Ceea ce cauți tu nu-i nicăieri; plecînd, vei pierde ce iubești.

[2] Ovidiu, *Metamorfozele*, cartea a III-a, 4.

Dar dacă omul există, ca și Narcis, înainte de a-și vedea imaginea pe luciul apelor, cine este atunci cel ce se află dincolo de simulacru? „Aceasta-i întrebarea." În acest sens ne vorbește și legenda biblică, care ar căpăta, în context, un anumit sens.[3] După ce primii oameni au „mușcat" din pomul „cunoașterii binelui și răului", li s-au deschis ochii și au descoperit că sînt goi. Prin urmare, prin intrarea intelectului în funcția sa dual㠄, adică aceea de a fi subiect cunoscător și obiect de cunoscut, omul a început să se cunoască și din exterior, iar această cunoaștere din afară ar lăsa în umbră cunoașterea de sine însuși, semnificînd astfel o diminuare a integrității umane.

*

Cu această introducere, am ajuns la una din problemele esențiale ale ființei umane, și care este problema *eului*. Deși această problemă aparține în mod specific psihologiei, totuși ea este studiată și prin contribuțiile biologiei, sociologiei, ba chiar și ale metafizicii.

Ce este „eul"? La vremea lui, filosoful pragmatic William James a determinat eul individual ca fiind[4] „tot ceea ce un om poate numi al său". Numai că trebuie subliniat că ceea ce este „al meu" a suferit în decursul istoriei, și suferă uneori, chiar în decursul vieții unui om, schimbări prea însemnate pentru a mai fi neglijate. Pentru o mamă, de exemplu, „al meu" este, în general, mai întîi, ceea ce este „al copilului". Acest sens apare și la animale, încît pare a fi o lege generală.

Tot astfel, colectivitățile primitive, care trăiesc în comun, nu pot să atribuie la multe lucruri, pentru care individul din societățile evoluate istoric aplică posesivul „al meu", această determinare. Sînt exemple care ar putea fi completate cu multe altele, și ele arată că „al meu" nu poate fi socotit esența eului. Deși o mulțime de lucruri sînt „ale mele", corpul meu, figura — specifică — a mea, chiar dispozițiile mele sufletești particulare etc., ele nu sînt suficiente pentru a identifica eul. La începutul veacului nostru

[3] *Geneza*, 3, 7.
[4] W. James, *Précis de Psychologie*, trad. franc., p. 228 (Paris, 1910).

Charles Blondel găsea că mai profunde decît „al meu", chiar decît „corpul meu", sînt „stările psihice concrete în care, în fiecare moment, se realizează viața noastră conștientă".[5] Iată introduse două concepte noi, acela de „viață psihică" și de „conștiință", care ar trebui să fie mai întîi explicate, pentru a avea apoi pretenția să explice ele însele ceva. După Georges Dumas, ar fi mai multe teorii „științifice" care încearcă să dea seama de ce este eul, dacă neglijăm, zice el, pe cele ideologice sau metafizice:

— *Teorii organice*, în primul rînd cea emisă de Th. Ribot, care fac din unitatea eului, în forma lui ultimă, „o problemă biologică" [6].

— *Teorii asociaționiste*, recunoscute a fi în legătură indisolubilă cu teoriile organice. După aceste teorii, „eul nu ar fi altceva decît o succesiune sau un agregat de fenomene". [7]

— *Sinteza mentală*, ai cărei partizani susțin că există în om o forță care face să fie menținute împreună diversele elemente ale vieții psihice și care constituie prin unirea lor conținutul unei singure și aceleiași conștiințe.[8]

— *Teoria continuității*, după care faptele psihice distincte nu sînt în nici un fel datele imediate ale conștiinței. Ceea ce se propune imediat conștiinței este legătura lor, continuitatea lor — *the stream of thought*, după expresia lui James.[9]

Detaliile și nuanțele teoriilor de felul acesta sînt nenumărate, dar din astfel de discuții nu rezultă decît concluzia că nici una din ele nu a reușit să-l poată identifica pe Narcis, cel dinainte de a se vedea în apa argintie a izvorului; iar acele concepții care încearcă să-l determine pe eroul mythu-

[5] Ch. Blondel, *La Personnalité*, p. 543. În lucrarea colectivă *Traité de psychologie*, sub conducerea lui Georges Dumas, vol. II, p. 543 (Alcan, Paris, 1924).

[6] Th. Ribot, *Les Maladies de la personnalité*, p. 172 (Alcan, Paris, 1875).

[7] Ch. Dumas, *op. cit.*, p. 565.

[8] *Op. cit.*, p. 568.

[9] *Op. cit.*, p. 570.

lui prin „simulacrul" din oglinda apei rămîn străine de identitatea lui.

*

Psihologia modernă a încercat prin psihanaliză să lărgească „eul" uman prin prelungirea acestuia în *subconștient*. Astfel, identitatea individului nu se mărginește la conștiința pe care o are despre el însuși, ci este determinată de o serie de factori subconștienți, care au acțiune hotărîtoare asupra lui. Între acești factori, Freud a pus, în primul rînd, factorul sexual, *libido*-ul, care provoacă sau interzice unele acțiuni. Astfel, fondatorul psihanalizei credea că, o dată cu apariția culturii, începînd cu cea mai primitivă, apar o serie de interdicții, care sînt preluate de subconștient, formînd în felul acesta un „super eu" care controlează exigențele pasiunilor.

Psihologul și medicul elvețian Carl Gustav Jung a căutat să depășească ideile lui Freud și a introdus, în problema care ne interesează, cîteva idei noi.

Psihologia analitică a lui Jung este de fapt o dizidență a concepției freudiene, lărgind psihicul uman la totalitatea proceselor psihologice și considerînd, spre deosebire de fostul lui maestru, *libido*-ul ca o energie psihică, în sensul elanului vital bergsonian. Psihologia lui folosește în mod particular tipologia introvertit-extravertit.

Conștientul constituie pentru el doar o individualitate de suprafață, inconștientul personal o rezervă de refulări, iar baza eului este fondul ancestral al individului, care este un inconștient colectiv.[10] Trebuie să cobori în acest străfund uman pentru a găsi „misterul transformării psihice", a-l elibera de „străbunul ancestral" și astfel a elabora o nouă individualitate psihologică, adică a ajunge la descoperirea *ego*-ului adevărat. Teoria lui Jung se bazează pe ideea de continuitate psihologică a străbunilor primitivi, a miturilor etc., formînd o moștenire arhaică care dăinuie în psihicul individual și învăluie eul uman.

Trebuie să remarcăm că nici încercările psihologice, nici cele psihanalitice nu au reușit să găsească pînă în prezent

[10] C.G. Jung, *La Dialectique du moi et l'inconscient*, trad. franc. (Paris, 1964).

decît individul exterior, cufundat în complexe create fie de mediul psihologic, fie de cel social.

*

Ideea de a căuta realitatea ultimă a omului a preocupat pe mulți gînditori, și unul din elevii lui Hegel, Max Stirner, a ajuns la rezultate mult comentate și mai ales controversate, deoarece, influențat de problemele timpului, le-a dat un aspect extravagant.

Stirner [11] este autorul unei lucrări cu un titlu incitant, *Der Einzige und sein Eigentum* („Unicul și proprietatea lui"). [12] El pleacă în concepția lui de la unele afirmații făcute de Feuerbach și Bruno Bauer, pentru a ajunge la ideea de „eu" *(Ich)*. Feuerbach spusese [13]: *Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen* — „Omul este pentru om cea mai înaltă ființă", iar Bruno Bauer afirmase că: *Der Mensch ist nun erst gefunden* — „Omul a fost găsit abia acum" [14]. Ce descoperise Feuerbach pentru a face din om cea mai înaltă ființă? Dînd la o parte argumentele lui, care lasă de multe ori de dorit, vom menționa numai explicațiile pe care el le dă tezelor sale. Astfel, religia nu este decît conștiința infinitului și nu poate fi altfel decît conștiința omului ca ființă infinită — *das Bewusstsein des Menschen von seinem unendlichen Wesen*.[15] „Conștiința infinitului — va spune Feuerbach — nu este altceva decît conștiința infinitului conștiinței." El va vorbi mai departe de ființa absolută — Dumnezeul omului —, care n-ar fi altceva decît chiar ființa omului. De aceea el va susține: *Jedes Wesen ist sich selbst genug* — „Fiecare ființă își este sieși suficientă" [16].

Influențat de aceste idei, care atribuie omului o existență în sine, Max Stirner le va extinde pînă la limita lor

[11] Max Stirner, sau pe adevăratul lui nume Joseph Kaspar Schmidt (1806—1856).

[12] *Der Einzige und sein Eigentum* a apărut pentru prima dată în 1845 (Leipzig). Utilizăm ediția publicată la Editura Erich Stolpe (Leipzig, 1929).

[13] Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig, 1841).

[14] Amîndouă aceste citate sînt puse ca *motto* în fruntea lucrării lui Stirner.

[15] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 54 (utilizăm ediția Reklamsbibliothek, Leipzig, 1904).

[16] *Op. cit.*, p. 61.

ultimă, ipostază în care el se descoperă ca unic *(einzig)*. Orice ar putea exista deasupra „Mea", fie Dumnezeu, fie omul, slăbește simțul unicității mele. Relevarea „unicității" ființei umane *(die Einzigkeit)* este ideea fundamentală a gîndirii lui Stirner. În această „unicitate" existențială el își descoperă „libertatea" *(Freiheit)*, „puterea" *(Gewalt)*, fiindcă orice ar micșora libertatea sau puterea lui i-ar anula unicitatea. Omul și-a recunoscut astfel independența, autonomia lui în lume *(Selbständigkeit)* [17]. Libertatea mea, spune el, devine abia atunci perfectă cînd este puterea mea — *Meine Freiheit wird erst volkommen wenn sie meine Gewalt ist.* De unde trage concluzia [18]:

> Puterea mea este proprietatea * mea.
> Puterea mea îmi dă proprietate.
> Puterea mea sînt eu însumi și sînt prin ea proprietatea mea.

Nimeni nu poate judeca actele unei astfel de ființe unice. „Dacă am dreptate sau nu, asupra acestei chestiuni nu există nici un alt judecător decît eu însumi."

Judecata operei lui Stirner, care apare pentru epoca noastră destul de depărtată și străină de preocupările ei, a fost diversă. În general, concepția lui a fost numită un „egoism materialist" iar exagerările concluziilor sale i-au adus critici severe. Pentru el, de exemplu, conștiința absolută a omului are singură un caracter creator. Idee la care Marx îi obiectează [19] că adevăratul factor creator este activitatea transformatoare a omului, iar afirmația că nimic nu există în afara „eului unic" înseamnă a anula întregul în care se găsește omul, mediul și societatea. Marx consideră conștiința ca pe un epifenomen, care depinde, evoluînd, de *praxis*, de activitatea omului.

Toate criticile ce s-au adus lucrării lui Stirner sînt desigur juste din punctul de vedere din care au fost făcute, mai ales cînd se referă la consecințele exagerate pe care el

[17] Max Stirner, *op. cit.*, p. 148.
[18] *Idem*, p. 164.
* În sens de: însușire, calitate, ceea ce-mi este propriu.
[19] Karl Marx, *Tezele asupra lui Feuerbach*, 1845, în *Ideologia germană*, 1845. (În: K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, E.P., 1960—1975.)

le-a tras din descoperirea propriului lui „eu". Dar deoarece eul există, aceasta fiind o realitate pe care o trăim fiecare, se pune inevitabil și problema ce este acest „eu". Psihologia ne arată, în felul ei, cum se formează el și cercetătorii, în marea lor majoritate, s-au ocupat de devenirea istorică a eului, a omului, fără să ia în considerare ceea ce este cel mai important în acest caz, pe cel ce face de fapt cercetarea.

*

Într-un interesant recent studiu, profesorul Pietro Ciaravolo, de la Universitatea din Roma, a considerat ideile centrale ale lui Max Stirner în comparație cu cele ale lui Nietzsche.[20] Autorul pleacă de la una din afirmațiile lui Stirner, pe care o precizează astfel: „Gîndirea ta are ca presupunere nu *gîndirea*, ci pe tine însuți [...]. Mai înainte de gîndirea mea sînt eu." Ciaravolo explică această afirmație pornind de la faptul că existența este cea originară, nu ideea, și nu existența în genere, existentul-idee, ci existentul *hic et nunc*, eu, tu, voi. Realitatea este universul, este universul *acestor* existențe.[21] Mai înainte de orice există acest „unic" — Eu —, iar gîndirea face parte (ca facultate) dintre proprietățile eului (*una proprietà dell' „io"*, zice Ciaravolo). Prin urmare, după Stirner, afli că ești o unitate existențială unică printr-o *intuiție* originară, dar el nu ne spune care e locul acestei intuiții, fiindcă, dacă gîndirea are nevoie de „eu" pentru a se desfășura, în acest caz intuiția care duce la „unicul și proprietatea lui" trebuie neapărat să funcționeze mai înainte de descoperirea acestuia.

Și „punctul originar" al lui Nietzsche, zice Ciaravolo, este tot o *intuiție*, numai că la el ea nu este una existențială, ci una metafizică: „este intuiția devenirii".[22] Această „devenire" nu este însă aceea a tradiției filosofice occidentale, care pleacă de la Aristotel și pentru care rămîne „ceva" neschimbat în schimbare *(qualcosa d'immutato nel mutare)*, un punct ferm, un „nedevenit". Nietzsche este teoreticianul

[20] Pietro Ciaravolo, *Nietzsche oltre Stirner* (Revista „Il Contributo", anul X, nr. 1, p. 51—59, Roma, 1986).

[21] *Op. cit.*, p. 52.

[22] Fr. Nietzsche, *Fragmente postume* (1884). Cf. P. Ciaravolo, *op. cit.*, p. 55.

„naufragiului existenței" și, după el, este o halucinație să vezi „un pămînt uscat în marea devenirii". S-ar părea că, în schimb, Stirner a acceptat principiul devenirii, „mă creez pentru prima dată din nou în fiecare moment". Este un fel de creație continuă, în sensul lui Descartes. Pentru Nietzsche însă contrariul acestei concepții este net [23]: „Individul naufragiază în haosul fenomenal".

Este clar că, dacă vrem să ne cunoaștem pe noi înșine, cum ne sfătuiește înțelepciunea grecească, este greu din aceste afirmații să desprindem o idee clară și distinctă despre ce este „eul". Această „unicitate" a eului în univers [24], pe care a găsit-o Stirner, poate ar fi putut conduce la rezultate mai interesante decît dreptul la putere și la posesie. De altfel, această curioasă omnipotență presupune prin ea însăși o izolare care într-un fel îi anulează sensul. Pe de altă parte, ideea lui Nietzsche dizolvă eul în neant, sau ne conduce la un eu fictiv, pe care omul, ca un artist, poate să și-l creeze.

*

Vom trece acum la celălalt punct de vedere, acela al conceperii omului de către greci.

Primul care și-a pus problema în mod clar în filosofia grecească a fost Platon, în dialogul *Alkibiades*.[25] Acest dialog, subintitulat mai tîrziu de către scoliaști „Despre natura omului", urmărește să ajungă printr-un examen logic la descoperirea a ceea ce este omul în realitate. Lăsînd la o parte alte probleme care intervin în această scriere — oricît de interesante ar putea fi ele —, să ne ocupăm numai de ceea ce este important pentru noi. Socrate începe prin a face o deosebire esențială între cele ce-i aparțin cuiva și el însuși. Iată cuvintele lui [26]: „Spune-mi deci ce înseamnă îngrijirea de sine însuși, ca nu cumva să ne amăgim și, cum se

[23] P. Ciaravolo, *op. cit.*, p. 54.

[24] Chiar și oamenii de știință din timpul nostru au început să vorbească despre o anume „unicitate" a omului. A se vedea, de exemplu: P.H. Medawar, *The Uniqueness of the Individual* (Londra, 1957).

[25] Platon, *Alkibiades*, trad. rom. de S. Vieru, în: Platon, *Opere*, I (Editura Științifică și Enciclopedică, 1974). Deoarece mai există încă un dialog *Alkibiades*, socotit mai puțin autentic, dialogul la care ne referim se mai numește și *Alkibiades major*.

[26] *Op. cit.*, 128 a.

întîmplă adesea, să ne închipuim doar că ne îngrijim de noi. Așadar, cînd se îngrijește omul chiar de sine? Oare îngrijindu-se de cele ce-i aparțin se îngrijește el și de sine?" Din aproape în aproape, așa cum cerea arta maieuticii, el ajunge la concluzia că, pentru a putea găsi o tehnică care să ne facă mai buni, trebuie să știm mai întîi ce sîntem noi înșine, ceea ce înseamnă să ajungem la deviza de pe frontispiciul templului de la Delphi — „cunoaște-te pe tine însuți", lucru evident, întrucît numai așa putem să ne îngrijim efectiv de noi. Deci cel ce face nu este ceea ce el face, și chiar uneltele sau membrele lui, care fac un lucru, nu pot fi identificate cu cel ce face acest lucru. Și iată, generalizînd, ideea la care ajunge Socrate: „Vrea să zică, omul este altceva decît propriul său corp" [27], de unde concluzia că omul este cel ce comandă corpului, acesta neputînd să și comande sieși. Așadar, spune el, cel ce ia cunoștință de ceva de ordin corporal a cunoscut ceva de al său, însă nu pe sine însuși. Vom sublinia aici înțelegerea deosebită a sensului dat cuvintelor „al tău", „a poseda", „tu însuți", „a fi", față de concepția modernă, care tinde să pună semnul egal între ființa umană și elementele componente ale corpului său.

Să urmărim însă mai departe dialogul platonic. În continuarea discuției cu Alkibiades, Socrate aduce un nou argument în favoarea tezei sale [28]: „Dacă inscripția [de la Delphi] ar grăi ochiului nostru, ca unui om, îndemnîndu-l: « Privește-te pe tine însuți », cum am putea tălmăci un asemenea sfat? Oare nu în sensul ca ochiul să privească spre acel lucru în care, dacă s-ar privi, s-ar putea vedea pe sine însuși?" Să privim, explică el, în așa fel încît să ne privim privirea și pe noi înșine, adică spre ceva asemănător celui ce se privește. Prin urmare, dacă este vorba să te cunoști pe tine însuți, va trebui să privești înăuntrul tău, unde se găsesc, cum spune Socrate, „zeul și cugetarea" — θεόν τε καὶ φρόνησιν, adică pe cel ce pune astfel de probleme, deci o identificare subiect-obiect, și care nu este altceva decît cugetarea, a cărei natură o socotește divină.[29] Dar el ajunge

[27] *Op. cit.*, 129 e.
[28] *Op. cit.*, 132 d.
[29] *Op. cit.*, 133 c.

la acest rezultat tot prin cugetare, deci, de fapt, cunoașterea de sine este implicit înțeleasă, chiar dacă nu este direct exprimată ca o cugetare a cugetării.

Într-un fel Platon a ajuns la ultimul element al lumii, socotit de Aristotel a fi gîndirea care se gîndește singură, și care-și caută propria ei natură, din care el avea să facă „primul motor". Dincolo de această posibilitate, spune el, nu mai putem imagina nimic.

Am putea să facem aici o apropiere între această idee platoniciană și anumite propoziții din Ludwig Wittgenstein.[30] Iată ce scrie acest logician din timpul nostru: „Există astfel cu adevărat un sens, în care poate fi vorba, în filosofie, despre eu *(Ich)* în mod nepsihologic [...]. Eul filosofic nu este omul, corpul omenesc, sau sufletul omenesc, despre care tratează psihologia, ci subiectul metafizic, limita — nu p parte — a lumii." Și deși spune mai înainte[31] că această problemă nu va fi tratată în cartea sa, el adaugă totuși[32]: *Das Subject gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt* — „Subiectul nu aparține lumii, ci este o graniță a lumii".

Am ajuns la același rezultat ca și în *Alkibiades*: gîndirea este ultimul element (sau primul — ἀρχή), dincolo de care nu mai putem găsi nimic, gîndirea nu mai are nimic de gîndit.

*

Pentru a avea un tablou mai amplu al acestei probleme ne vom întoarce la Aristotel. Aceasta pentru că, numai din scurta expunere de mai sus, ne dăm seama cît de greu este să ajungem la găsirea propriului nostru „eu", și părerile sînt atît de împărțite și de diverse, încît este foarte dificil să optezi pentru unele sau altele.

Profesorul Joseph Owens face o observație foarte interesantă. Și din punct de vedere epistemologic, și din punct de vedere etic, noțiunea de „eu" *(self)* este foarte greu de clarificat în textele lui Aristotel, neexistînd, strict vorbind,

[30] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 5.641 (Edit. Kegan Paul, London, 1933).
[31] *Op. cit.*, 5.631.
[32] *Op. cit.*, prop. 5.632.

nici un termen pentru el.[33] Owens observă că epistemologia lui Aristotel nu permite nici o cunoaştere directă a agentului uman cunoscător. Cunoaşterea umană este îndreptată totdeauna spre alt lucru. Şi totuşi, Stagiritul ne spune că gîndirea are capacitatea de a se gîndi pe sine, iar această gîndire a gîndirii este accesibilă „uneori" şi omului. Şi mai clar precizează el în *Ethica nicomachică*: „Intelectul mai mult decît orice altceva este omul" — νοῦς εἴπερ τούτο μάλιστα ἄνθρωπος.[34] Iată cum comentează Owens acest text[35]: „Identificarea agentului individual cu partea intelectuală a sufletului, după cum este afirmat în textul nicomachian, pare să însemne că eul ca ghid este stabilit ca o referinţă centrală, ca un exemplu primar al eului în propria lui natură, în timp ce eul ca «cel ce e ghidat» este considerat ca secundar, deşi cu o natură proprie."

Aş vrea să supun discuţiei în continuare ideea lui Owens, a celor două euri, identificate de el la Aristotel, deşi autorul nu insistă mai mult asupra subiectului, ci trece la alte aspecte ale problemei. Dar noi ştim că, după concepţia Stagiritului, există două intelecte, unul activ, nepieritor, iar celălalt pasiv, care este legat de corpul omenesc. Cum el a afirmat că intelectul superior, *noūs*-ul, este „elementul cel mai elevat din om", „care este fiinţa însăşi a fiecăruia dintre noi"[36], urmează de la bun început că a admis din punctul acesta de vedere existenţa a „doi oameni" în compusul uman, unul care corespunde intelectului pasiv şi unul, intelectului activ. Mai precis, descoperim în om două euri: eul permanent, nepieritor, care depăşeşte individul uman şi determinările lui spaţio-temporale (şi care nu este eul social şi istoric, concept obişnuit) şi eul pieritor, care dispare o dată cu încetarea existenţei individului. Primul, fiind independent de individ, este foarte greu să mai fie numit „eu", iar al doilea, fiind o formaţie psihologică fără inteligibilitate dacă nu este ghidat, este greu să fie numit „eul" uman. Aşa s-ar

[33] Joseph Owens, *The Self in Aristotle* („Review of Metaphysics", vol. XLI, No. 4, p. 707—722, Washington, 1988).

[34] Aristotel, *Ethica nicomachică*, 1178 a.

[35] Joseph Owens, *op. cit.*, p. 715.

[36] Aristotel, *Ethica nicomachică*, 1178 b. Trad. rom. de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988).

putea explica de ce Aristotel nu utilizează cuvîntul de „persoană" și „eu" în scrierile sale pentru a desemna individul uman.

Trebuie să spunem că uneori scriitorii, mai ales literații, au întrezărit dubla față a ființei umane, cum este Edgar Allan Poe în *William Wilson*.

*

Discuția noastră ne-a adus la concluzia că omul are două fețe: una individuală, accesibilă simțurilor, alta de natură principială, accesibilă prin natura ei noetică intelectului. Aceasta este, de fapt, teza lui Aristotel, care a deosebit individualul de universal, ca și cunoașterea sensibilă (estetică) de cunoașterea noetică (intelectuală). Această concepție a condus la o dezbatere lungă în timpul Evului Mediu, care a pus două probleme principale: dacă universalul există înaintea lucrurilor, în ele, sau după ele (*ante rem, in re, post rem*); și modul de individuație, cum se ajunge de la universal la individul determinat. Dezbaterea de amploare, care a căutat să lămurească cele două probleme, a fost abordată de noi, pe larg, în alte părți [37] și de aceea ne vom mulțumi aici numai cu unele indicații. Există *eul* psihologic, dependent de lucrurile pe care individul le posedă, concrete sau abstracte, dar există și un principiu care determină umanitatea individului, adică ceea ce constituie universalitatea naturii lui. Această distincție nu a fost totdeauna făcută; în mod normal, omul este considerat a fi numai ceea ce este individul determinat prin accidente. Dar pentru greci ea a existat și a fost o permanentă preocupare. A avea conștiința esenței tale era o stare, pe care ei o numeau *sophía* — înțelepciune. Iată ca exemplu un pasaj din *Phaidon*, din care ar reieși această idee a omului în principiul lui [38]: „Cînd sufletul cercetează ceva el însuși, merge spre ce este curat, veșnic, nepieritor, neschimbător și, întrucît este de aceeași ființă cu această esență, rămîne statornic lîngă ea,

[37] În lucrarea noastră *Istoria logicii*, ed. a II-a, cap. XVII (Editura Didactică și Pedagogică, 1975).

[38] Platon, *Phaidon*, 79 d, trad. de C. Papacostea (Editura pentru Literatură Universală, 1968).

cît poate sta așa de la sine și prin sine. Atunci, pe de o parte rătăcirea lui încetează, pe de alta el se păstrează mereu ca și cele ce rămîn aceleași, ca unul ce s-a împărtășit din esența lor. Această stare a lui se numește înțelepciune."

Mai precis încă ne vorbește Plotin despre găsirea „celuilalt", care devine „eu". Pentru a ajunge la ceea ce este „unul" din ființa umană trebuie să realizezi o totală „dezindividualizare".[39]

Concepția grecilor despre om poate fi regăsită și la alți gînditori sau literați ai lumii antice. În filosofia indiană această distincție a fost fundamentală, și iată cum o descrie Rabindranath Tagore (după *Upanișade*) într-un stil mai literar[40]: „La un pol al ființei mele eu sînt una cu lemnele și pietrele. Acolo trebuie să recunosc domnia legilor lumii. Acolo se află fundamentul ființei mele, adînc, adînc de-desubt [...]. Dar la celălalt pol al ființei mele sînt separat de toate. Acolo am întrerupt linia egalității și stau singur, ca un individ. Sînt pur și simplu unic, eu sînt eu, eu sînt incomparabil. Întreaga greutate a universului nu poate să distrugă această individualitate a mea."

Să observăm în pasajul de mai sus numai constatarea lui Tagore, după care există două conștiințe în om: una care face din om un lucru ca și celelalte și alta care îl face să fie unic și să fie mai puternic decît toată existența, care se aseamănă cu *der Einzige* al lui Stirner.

Aceasta e tema fundamentală a întregii filosofii indiene care concepe un eu fictiv ce provoacă iluzia existenței umane și o înlănțuiește de tot ce este în legătură cu această iluzie. Iată ce scrie în acest sens Śaṅkara în celebra lui lucrare *Viveka-cūdāmani*[41]: „Identificarea eului nostru cu corpul material este rădăcina tuturor erorilor, legîndu-ne de irealitate." De unde ideea de a ieși din această eroare, adică din iluzie, ceea ce în întreaga filosofie indiană este scopul final.

[39] Plotin, *Eneade*, V, 5, 8.

[40] R. Tagore, *Sādhana, Calea spre desăvîrșire*. Urmărim trad. germană, Kurt Wolff Verlag (München, 1921). Această lucrare a apărut și în traducere română la „Cultura Națională".

[41] Śaṅkara, *Viveka-cūdāmani*, 164. Trad. în limba italiană de Angelo Morretta, ca partea a III-a a lucrării lui *Il pensiero vedanta* (Ed. Abete, Roma, 1968).

Tot astfel, filosofia chineză ne spune că răul derivă din faptul că omul are un „Eu". Iată ce ne spune Lao-tse [42]:

„Voi fi lovit de mari rele
pentru că posed un Eu
dacă aș fi liber de Eu
ce rău ar mai exista pentru mine?"

Vedem dar că fiecare epocă filosofică a pus, în felul ei, problema cunoașterii de sine, ca o problemă primordială a gîndirii, în afară de epoca noastră, în care reflecția filosofică, în general, nu a mai făcut distincție între „eul individual" și celălalt eu „impersonal". Dar chiar eul psihologic, acela a cărui conștiință o avem fiecare din noi, a fost de multe ori pierdut pe drum.

S-a încercat totuși uneori în timpul nostru să se facă o distincție între cele două euri privindu-le din unghiuri diferite. Chiar în limbile moderne s-a simțit nevoia acestei distincții. Francezii, de exemplu, au găsit două expresii pentru a indica dublul aspect al ființei umane: pentru eul psihologic ei au utilizat *„le moi"*, iar pentru cel impersonal, *„le soi"*. În limba franceză aceste determinări par naturale, *„le moi"* este, într-adevăr, ceea ce înțelegem în mod obișnuit prin „eu". *„Le soi"*, deși se referă la un individ, are în el ceva impersonal. [43] În românește problema este ceva mai puțin bine precizată, deoarece ar trebui ca să avem, în cel de al doilea sens, un termen care să redea ideea de „dezindividualizare". S-a încercat, pentru aceasta, să se traducă francezul *„le soi"* prin termenul *„sinele"*. Dar „sinele", ca impersonal, își pierde sensul în unele texte românești, în care capătă un înțeles individual. Iată, de pildă, pentru a da numai un exemplu, un text în greacă și latină, precum

[42] Lao-tse, *Tac-te-king*, 13. Urmărim trad. germ. a lui Ernst Schwartz, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, 1970.

[43] Dicționarul francez-francez *Petit Robert* ne spune că *soi* reprezintă un subiect nedeterminat și adaugă că substantivul *„le soi"* este „personalitatea" unui om, *„l'être en tant qu'il est pour lui-même"*.

și în traducerea română, așa cum apare el de-a lungul veacurilor [44].

εἴ τις θέλει ἀπίσω μου ἐλθεῖν ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν
Si quis vult pone me venire, abdicat semetipsum
„Dacă vrea cineva să vină după mine, să se lepede de sine."

După cum se vede, dacă aici „sinele" ar fi traducerea esenței metafizice a omului, atunci textele de mai sus nu ar mai avea nici un sens.

Cum nu avem denumiri potrivite în limba noastră pentru a desemna exact cele două condiții umane, una psihologică și alta metafizică, cred că s-ar putea folosi expresiile *omul individual* și *omul universal.*

*

Am văzut în mare diversele păreri care au fost emise, în trecut și în prezent, asupra naturii umane, a ceea ce este esențial pentru a determina această dotare unică „umanitatea omului". Cele două puncte de plecare în desfășurarea concepțiilor lumii antice și a lumii moderne au condus, cum era de așteptat, la concluzii diferite. Deși unii filosofi moderni au întrezărit uneori în om ceva din concepția grecilor antici, totuși nu au mers pînă la a scoate omul din cetatea lui psihologică pe care au numit-o „eu". Desigur, studiile de psihologie flancate de noile teorii biologice vor înmulți enorm datele despre individul-om, dar, cum am spus, punctul lor de plecare fiind particularul, ele nu pot găsi în el universalul-om. Cunoașterea evoluției anatomo-psihice a omului, determinarea acestor factori și a cauzelor lor vor mări, prin chiar forța lor, și mai mult enigma acestei unicități în lumea vie a explicitării gîndirii prin propria noastră gîndire. Va trebui să explicăm existența în stare potențială a acestei reflexibilități și a necesității dezvoltării ei. Am arătat cum au motivat grecii această reversibilitate unică în existență: *noûs*-ul superior, fiind el însuși un inteligibil, poate deveni propriul său obiect, adică este o sesizare a lui de către el singur. Acest raționament, bazîndu-se pe o identitate de

[44] *Ev. secundum Matthaeum*, 16, 24.

natură dintre subiect-obiect, îndeplinește într-un fel condiția pe care o cerea Kant pentru cunoaștere, aceea ca eul cunoscător să nu fie diferit de obiectul de cunoscut în constituția sa psiho-fizică, posibilitate pe care de altfel el a negat-o. Trebuie de aceea subliniat că în oricare alt caz a susține existența unui principiu al principiului ar fi o inadvertență, întrucît, admițînd un punct prim, fie el înțeles ca „început" sau „bază", nu mai putem admite un alt punct prim cu același înțeles și la același nivel, care să-l explice, în afară de cazul unic al *noûs*-ului superior, fiindcă el singur e conceput a avea, în același timp, dublul rol de subiect-obiect.

Trebuie să recunoaștem că din punctul de vedere al construcției ei logice, concepția aristotelică este remarcabilă, dar pentru un raționalist al secolului al XX-lea mai rămîne încă ceva de elucidat. Există oare cu adevărat un principiu universal în om, care formează esența lui? Dar despre această problemă va fi vorba mai departe.

VII

Cogito ergo sum

Apariția celebrului *Discours de la Méthode* al lui Descartes (1637) este considerată în general ca fiind începutul epocii moderne a filosofiei. Gînditorul francez caută într-adevăr cu toate puterile minții sale punctul de origine, de la care ar putea să plece orice construcție conceptuală. Lăsînd la o parte introducerea preparatorie și provizorie pe care o face prin „îndoiala metodică", de care am vorbit într-unul din capitolele precedente — *de omnibus dubitandum* —, și care de fapt nu-i era necesară, vom spune că el ajunge la punctul arhimedic al problemei, adică la primul act indubitabil, la certitudinea absolută pe care o putem avea în mijlocul tumultului îndoielilor, și anume aceea că mă descopăr pe mine, că gîndesc. Descoperindu-se pe sine ca gîndire, Descartes a atins punctul care nu mai depinde de nimic, fiindcă este un fapt independent de orice conținut. Ne-am fi așteptat să se oprească la această descoperire a absolutului, de la care începe *sine qua non* orice reflecție, să o aprofundeze și să-i cerceteze natura mai de aproape. Dar el nu face așa, fiindcă, după cum a declarat-o, nu vrea să țină seamă de nimic din ce s-a făcut înaintea lui, nici măcar de Aristotel. Totuși Descartes a scos ceva din această descoperire, și anume, așa cum am spus, adevărul indubitabil că mintea omenească este capabilă să realizeze certitudini, dintre care prima și cea mai mare este acest *„cogito"*. „Cu aceasta — observă Hegel — filosofia este strămutată dintr-o

dată într-un teren cu totul altul, pe o cu totul altă poziție, anume strămutată în sfera subiectivității, a ceea ce este cert." [1]

Această constatare este nemijlocită, ea datorindu-se unei intuiții directe, de care numai gîndirea este capabilă. De acest fapt formidabil Descartes mai pomenește și în alte părți, dar nu-l aprofundează. Într-adevăr, el subliniază în *Regulae* [2] că „inteligența singură poate sesiza adevărul" și acest lucru este indiscutabil, numai că el nu deosebește separația de natură între cunoașterea adevărului și cunoașterea cunoașterii adevărului, de care Platon făcuse atîta caz. Mai precis, între cunoașterea lucrurilor și cunoașterea care are însăși cunoașterea ca obiect; între cugetarea cugetării altuia și cugetarea fără altul.

De altfel nici ideea de „intuiție" nu simte el nevoia să o explice. Cum notează Bréhier [3], în general, el nu-și dă osteneala să precizeze termenii pe care îi folosește: „Vocabularul lui Descartes, scrie istoricul francez, este împrumutat din filosofia tradițională, și el nu face nici un mister din asta; dar totodată el declară «că se preocupă puțin de sensul dat de școli acestor expresii»." [4]

Deci marea descoperire a lui Descartes constă, în principal, din trei observații, care nu rezultă din deducții, ci sînt sesizate direct: 1) *cogito*, eu gîndesc, constatare absolută, indiscutabilă; 2) eu, ființă gînditoare, sînt capabilă de certitudini; 3) aceste certitudini sînt obținute de mine printr-o intuiție nemijlocită, printr-o cunoaștere directă.

Am plecat de la *„cogito"* al lui Descartes, deoarece cu această intuiție începe filosofia modernă. Cercetătorul american David Weissman a arătat recent, într-o carte întreagă [5], nu numai că filosofia începe cu această intuiție, dar „întreg intuiționismul modern începe cu autodescoperirea *cogito*-ului". Prin aceste certitudini am rămas însă în interiorul

[1] Hegel, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, vol. II, trad. rom. de D.D. Roșca, p. 412 (Editura Academiei R.P.R., 1964).

[2] Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XII.

[3] Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II, p. 57 (Felix Alcan, Paris, 1926).

[4] Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, III.

[5] David Weissman, *Intuition and Ideality* (Albany, State University of New York Press, 1987).

subiectivității proprii și nu am ieșit din cercul conștiinței eului nostru. Problema care se pune acum este: cum să ieși din această sferă interioară în lumea din afară, cea obiectivă? Iată cum procedează Descartes. Din această luciditate a gîndirii, care gîndește că gîndește, el scoate o altă evidență: eu exist — *cogito ergo sum*. În felul acesta, faptul de a gîndi conține, în el însuși, existența subiectului gînditor și, prin urmare, prin existența mea am ieșit în lumea din afară, care este lumea universală „a lui a exista". Saltul de la gîndire la existență a părut însă multora incorect. Însuși Descartes și-a dat seama că afirmația lui — *cogito ergo sum* — mai are nevoie de încă ceva pentru a fi consolidată. În acest sens își pune el problema că s-ar putea ca un *malin génie* (un spirit rău) să-l inducă în eroare și tot ce gîndește și imaginează ar putea fi jocul acestuia. Pentru a elimina posibilitatea „iluziei", Descartes are nevoie de ideea de Dumnezeu, a cărui existență o susține prin argumentul ontologic, enunțat prima dată și într-o primă formă de Anselm de Canterbury (1033—1109), dar la care Descartes nu face nici o aluzie.

În esență, argumentarea lui Descartes este următoarea: eu, ființă imperfectă, am ideea unei ființe perfecte; dar ființa perfectă are tocmai prin aceasta toate atributele, deci și propria ei existență, așa încît, dacă nu ar exista, i-ar fi știrbită perfecțiunea; și cum noi avem ideea unei ființe perfecte, urmează că această ființă există. Nulitatea acestui argument a fost demonstrată logic de Immanuel Kant. Existența nu este un predicat, nu este o proprietate, iar, printr-un abuz de terminologie, cei care formulează acest argument vor să facă din „existență" un *praedicatum*, ceea ce este o eroare. Nici în tabela de categorii a lui Aristotel, care figura „predicatele maxime", nici în tabela de categorii a lui Kant nu este trecută existența. Grecii nici nu și-ar fi imaginat ca fiind logic posibil *argumentul ontologic*. De ce a avut atunci nevoie Descartes, după ce pornise cu atîta grijă la drum, „de a nu admite decît ceea ce este clar și distinct în conștiința lui", de o idee derivată? Iată raționamentul lui. În afara mea există o ființă care are toate atributele maxime — în primul rînd gîndirea și întinderea — fiind caracterizată de *veracitatea divină*. Ea este aceea care-mi garantează veracitatea gîndirii mele și obiectivitatea existenței

mele. Cercul vicios al acestei concepții cartesiene este evident: *cogito ergo sum, cogito ergo Deus est, Deus est, ergo sum, ergo cogito.*

Descartes a făcut cea mai mare descoperire pe care putea să o facă gîndirea omenească, s-a descoperit pe sine, ca principiu, dar negarantînd acest principiu prin el însuși, el a alterat însăși esența principiului.

*

Concluziilor prime ale lui Descartes li s-au făcut, chiar din timpul vieții lui, nenumărate obiecții, unele mai simple, altele mai subtile, cărora el le-a dat diverse răspunsuri publicate împreună cu întrebările respective. Pe noi ne interesează în mod special prima propoziție a gînditorului francez, constatarea lui necontestată de nici unul din contradictorii lui: *Je suis une chose qui pense* — „sînt un lucru care gîndește". Cine sînt eu? Descartes răspunde: „cel care gîndește". Propoziția este adevărată, dar mult prea succintă, ceea ce a dus la diferite interpretări. Chiar dacă o separăm în două afirmații — 1) cuget; 2) deci exist — sub forma aceasta rezistă încă mai puțin unei analize critice decît propoziția *sum res cogitans*, unde existența și cugetarea se presupun reciproc.

Menționăm că modul de argumentare al lui Descartes fusese întrebuințat înaintea lui, după cum i-a atras atenția un cunoscut gînditor în vremea aceea, Arnauld.[6] Acest autor consemnează, în obiecțiile lui, că Augustin[7], în lucrarea *De libero arbitro* (cartea a II-a, cap. III), a făcut uz de aceeași argumentare: *Sum enim et scio et volo; sum sciens et volens, et scio esse me et velle et volo esse et scire* — „Deci sînt și cunosc și voiesc; sînt [ceva] care știe și vrea, și știu că exist, că voiesc și voiesc să fiu și să știu." Importantă însă în această discuție, constituind de fapt fondul obiecției lui, este ideea lui Arnauld că anterioară tuturor afirmațiilor și îndoielilor este existența mea: „Chiar dacă aș susține cu

[6] Obiecțiile aduse lui Descartes de către diverși contemporani au fost publicate, împreună cu răspunsurile date de acesta, în apendice la *Meditațiile metafizice* ale lui Descartes; Obiecția lui Arnauld figurează în *Quatrièmes objections*, „De la nature de l'esprit humain".

[7] Aurelius Augustinus (354—430), filosof și teolog.

înverșunare că nu există nici un corp în lume, subsistă totuși mereu acest adevăr că *eu sînt ceva*, chiar dacă prin aceasta [totuși] nu sînt deloc un corp".

Și mai interesantă, din punctul de vedere care ne preocupă aici, ne apare însă obiecția lui Gassendi. [8] Acesta face observația că Descartes consideră propoziția „exist", ori de cîte ori o proferează, drept adevărată. „Dar, observă el, nu văd de ce ați avut nevoie de un aparat atît de mare, pentru că erați dinainte sigur de existența dumneavoastră, și că puteați infera același lucru din oricare alta din acțiunile dumneavoastră, fiind manifest prin lumina rațiunii că tot ceea ce acționează este sau există." Gassendi merge mai departe și spune că, atunci chiar cînd am conștiința că mă înșel, pot să inferez că exist" — *ludificor ergo sum.*

Iată cum explică Descartes afirmația lui pentru a elimina astfel de obiecții [9]: *„Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare.* — „Prin *cogitatio* înțeleg toate cele ce se petrec în noi, în conștiință, în măsura în care avem conștiința lor. Și astfel nu numai a înțelege, a voi, a imagina, ci chiar și a simți este același lucru cu a cugeta." Și mai departe el continuă: „Cînd spun văd sau mă plimb — deci sînt —, referindu-mă la vedere, la umblet, acțiuni înfăptuite cu corpul, concluzia că exist nu este absolut sigură [...]. Dar cînd înțeleg aceasta despre senzația însăși, concluzia este atunci absolut certă, fiindcă senzația și conștiința aparțin inteligenței *(mens)*, singura care simte și gîndește că vede sau umblă." Mai departe, Descartes își întărește afirmația, insistînd [10]: „Dacă eu judec că Pămîntul există, întrucît îl pot atinge și vedea, trebuie de aici și în mai mare măsură să conchid că există cugetarea mea; fiindcă s-ar putea întîmpla ca eventual să judec că pămîntul există, deși el nu există, dar nu să judec acest lucru, iar cugetarea mea *(mens)*, care face această judecată, să nu existe."

[8] *Obiecții* V.
[9] Descartes, *Principia philosophiae*, I, § 9.
[10] *Ibidem*, I, § 11.

Să se observe că prin aceste considerații Descartes a făcut din idei, din senzații, din voliții, obiecte ale gîndirii și în acest caz, prin oricare din ele pot ajunge la *ego sum*, sau cum își întărește ideea în traducerea latină a *Discursului*, *ego sum, sive existo*. [11]

Una dintre cele mai interesante analize despre *cogito*-ul cartesian a făcut-o filosoful francez Maine de Biran. [12] Ideile lui filosofice nu ne pot interesa aici, dar ele îi permit să facă o critică foarte subtilă concepției lui Descartes. Psihologia lui este fundamentată pe sentimentul eului sesizat în efortul voluntar. El crede, în acord cu Hegel, că *eu (je)* conține toate eurile, și de aceea este în dezacord cu Descartes care, atunci cînd spune „eu cuget, deci exist", implică două euri: unul existențial și unul universal (metafizic). Acesta din urmă domină pe primul eu, deși, situîndu-se dincolo de manifestare, este de fapt „un eu fără eu" [13].

Chiar și Leibniz, cartesian el însuși, i-a făcut o critică severă lui Descartes. Filosofia lui este atacată în toate sectoarele: metodă, știință [în special], cunoaștere. El găsește că intuiția lui Descartes este subiectivă, rațiunea pentru acesta fiind ansamblul intuițiilor care se pot lega printr-o mișcare neîntreruptă a gîndirii, pe care numai veracitatea divină o leagă de real. *Cogito*-ul este greșit luat ca o idee distinctă, separată de *cogitata*, confundîndu-se astfel percepția și apercepția, sufletul și spiritul. Această idee se izolează de spirit și se pretinde în zadar începutul absolut [14]. În anumite aspecte, critica lui Leibniz este îndreptățită, dar — ca orice critică — ea nu ia totdeauna în considerație intențiile autorului.

[11] *Discours de la Méthode* apare în limba franceză în 1637, dată socotită epocală în filosofie. Traducerea latină este posterioară și a fost făcută de Abatele Courcelles, fiind revăzută cu grijă de Descartes însuși (Amsterdam, 1644).

[12] Maine de Biran (1766—1824), filosof francez, este autorul mai multor lucrări, cîteva memorii și al unui tratat neterminat, *Essai sur les fondements de la psychologie*.

[13] F.-P. Maine de Biran, *Oeuvres*, în 14 vol., Alcan, Paris (1922—1929), vol. VIII—IX: *Essai sur les fondements de la psychologie*.

[14] *Apud* Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, p. 137—159 (Gallimard, Paris, 1960).

Vom mai pomeni aici și de critica adusă de neopozitivistul Moritz Schlick. [15] Iată în ce constă analiza lui. *Sum* nu înseamnă nimic pentru gîndirea logică. O afirmație se exprimă simbolic astfel, ca formă a unei judecăți logice: „un obiect x are proprietatea f". Aceasta se numește o funcție propozițională, pentru că orice lucru determinat am pune în locul variabilelor x și f, vom obține o propoziție. Dacă vrem să afirmăm că „există un x care are proprietatea f", vom întrebuința operatorul existențial $\exists x$ = „există unii". Așadar, propoziția „există cel puțin un x care posedă proprietatea f" se traduce simbolic prin:

$$\exists x (fx)$$

Dacă ne mărginim să spunem numai că „există un a", a fiind un obiect oarecare, propoziția aceasta nu semnifică absolut nimic, adică, așa cum spune Schlick, logica lui Russell nu are simbol pentru o astfel de expresie. „Trebuie să mărturisim — scrie el — că « eu sînt » al lui Descartes, chiar formulat mai bine (« conținuturile de conștiință există »), este complet vid de sens și nu aduce nici cea mai mică cunoștință. « Conținutul de conștiință » nu este aici decît un *nume* pentru *dat;* nu ni se indică nimic care să-l caracterizeze, nimic după care să-l recunoaștem în vederea unui control; nimic care să se refere la condițiile de adevăr sau falsitate, în vederea atribuirii unui sens [...]. În definitiv, prin enunțul său, Descartes nu știa nimic în plus decît înainte." Răspunsul la obiecția lui Schlick îl vom găsi în considerațiile lui Husserl, care nu privește expresia formal, ci în sensul ei întregit în contextul ideilor lui Descartes.

Desigur, se pot exploata la infinit afirmațiile lui Descartes, cuprinse în expresia *„cogito, ergo sum"*, deoarece, după cum vom încerca să vedem mai departe, în această formulare sînt implicate mult mai multe idei decît simplicitatea ei ne-ar putea face să credem.

În definitiv, dificultatea întregii probleme consistă în separarea gîndirii de existență, deși Descartes le face să

[15] M. Schlick, *Les Enoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur*, p. 39 (trad. franc., Hermann, Paris, 1934).

depindă inferențial una de alta. Dacă el ar fi plecat de la propoziția lui Parmenide

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι
„Căci același lucru este a gîndi și a fi",

cele mai multe discuții ar fi fost făcute inutile. Hegel crede chiar că Descartes a implicat această propoziție în concepția lui, căci iată ce scrie el [16]: „Unitatea dintre ființă și gîndire este ce e prim, și gîndirea este luată în aceasta ca fiind gîndirea pură. Descartes n-a demonstrat însă această propoziție."

*

Unul dintre cei mai originali filosofi din epoca noastră, Edmund Husserl, s-a ocupat și el de ideile lui Descartes, pe care-l socotește chiar un precursor al concepției sale „fenomenologice". După cum mărturisește în introducerea la lucrarea sa *Cartesianische Meditationen* [17], el se va referi cu precădere la acele teme din *Meditationes de prima philosophia* ale lui Descartes care, cum spune el, au o importanță eternă — *eine Ewigkeitsbedeutung*. Husserl socotește că în această lucrare Descartes voiește să facă o reformă totală a filosofiei, pentru ca aceasta să devină o știință cu un fundament absolut. În aceste condiții, și celelalte științe, care nu sînt decît părți ale acestei științe universale, ar putea deveni și ele științe veritabile. „Este nevoie de o reconstrucție radicală — spune el — care să corespundă ideii de filosofie ca unitate universală a științelor în unitatea absolut rațională a fundamentării lor." [18] După filosoful german, exigența de reconstrucție a fost exprimată de Des-

[16] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*apud* trad. rom. de D.D. Roșca, vol. II, p. 417).

[17] Edmund Husserl (1859— 1938) a ținut la Paris, la Sorbona, o serie de expuneri în anul 1929. Prima parte a manuscrisului redactat de autor a apărut în limba franceză, la Paris, sub titlul *Méditations cartésiennes* (Colin, 1931; și reeditată la Ed. Vrin, 1947). În colecția „Husserliana", în care se va publica întreaga operă a lui Husserl, a apărut primul volum completat al acestor „meditații", sub titlul *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Band I, M. Nijhoff, Haga, 1973).

[18] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. germană citată, p. 3.

cartes printr-o orientare subiectivă, o orientare către subiect. Orice filosof trebuie să se retragă măcar o dată în viață în el însuși, să pună sub semnul întrebării toate științele, și apoi să încerce reconstrucția lor. Este un moment în care el se găsește într-o stare nudă în ceea ce privește cunoștințele lui *(Erkenntnisarmut)* și în această situație meditația se îndreaptă imediat spre găsirea unei metode care să poată duce la cunoștințe adevărate. Descartes însă, îndoindu-se de orice, se întoarce spre cel care se îndoiește, și-l recunoaște ca „egoul cogitațiilor pure". Îndoiala metodică îi asigură astfel teza după care valabilitatea nici unui lucru nu poate fi admisă, atîta timp cît el cade sub incidența îndoielii. Cel care meditează se menține însă în mod absolut în afara îndoielii, ca ego pur al cogitațiilor, iar acest ego pur nu poate fi suprimat, chiar dacă această lume nu ar exista. Toată problema se reduce acum, așa cum am văzut, la a ieși din acest solipsism, adică la a ieși dintr-o „interioritate pură" într-o „exterioritate obiectivă". [19] Se cunoaște cum procedează Descartes în acest scop (am vorbit mai înainte de necesitatea ideii de Dumnezeu și de veracitatea lui). Husserl își pune întrebarea dacă aceste idei sînt capabile încă să insufle timpului nostru „forțe vitale" — *lebendige Kräfte.* [20] Științele pozitive, care prin aceste *Meditationes* urmau să primească o întemeiere absolută, s-au dezinteresat total de această problemă. „Negreșit, scrie el în continuare, în timpul nostru se simt ele [științele] foarte stingherite de neclaritatea fundamentelor lor, cu toată strălucita lor dezvoltare timp de trei sute de ani." [21] Dar nimeni, consideră el, nu se gîndește să se întoarcă la *Meditații.*

Totuși, în „cotitura" *(Wendung)* pe care a făcut-o Descartes, Husserl recunoaște că aceasta a fost de fapt inaugurarea unei filosofii de tip nou, de la obiectivismul naiv către subiectivismul transcendental. Aceasta este „o mare temă" — *eine grosse Aufgabe* —, pe care ne-o impune însăși istoria și în rezolvarea căreia sîntem cu toții implicați. În fața

[19] *Op. cit.*, p. 4.
[20] *Op. cit.*, p. 5.
[21] La vremea cînd Husserl scria aceste rînduri, problema fundamentelor matematicilor și, în general, ale științelor, devenise o problemă foarte acută.

curentelor și a diversității filosofice ale timpului său, acest filosof gîndește ca și Descartes că împrăștierea și dezordinea filosofiei trebuie să ne dea de gîndit. Și iată ce scrie el — de fapt, o parafrazare a afirmațiilor gînditorului francez [22]: „De la mijlocul secolului trecut, cînd Occidentul căuta să găsească o unitate a științelor față de timpurile anterioare, declinul *(Vorfall)* nu poate fi negat [...]. O dată cu începutul timpului nou [...] omenirea intelectuală s-a ridicat la o mare nouă credință, aceea a unei filosofii și științe autonome. Întreaga cultură a umanității trebuia să fie condusă și luminată de ideile științifice și prin aceasta să fie reformată într-o cultură nouă și autonomă." Desigur, pretențiile lui Husserl, de a constitui o concepție filosofică care să fie acceptată de toți ca o știință, nu s-au realizat, și ar fi foarte interesantă o discuție asupra celor ce au împiedicat-o de a fi, dar noi am pornit aici numai de la analiza pe care acest filosof o face *cogito*-ului cartesian. El propune o revenire la Descartes, la *Meditațiile* lui, dar nu pentru a le adopta pur și simplu, ci pentru a dezvălui punctul întoarcerii lor radicale către *ego cogito* și spre valorile eterne care decurg de aici. Ceea ce l-a preocupat pe Descartes, spune Husserl, este problema cum să găsească o fundamentare absolută a unei științe noi, și el avea în vedere geometria ca tip ideal. Aceasta ar fi trebuit să fie „știința universală" care, după modelul geometric, urma să devie un sistem deductiv care să se sprijine în același timp pe un fundament axiomatic, *pe un temei absolut*. „Urmînd pe Descartes, scrie Husserl [23], facem marea «cotitură» către *subiectivitatea transcendentală*, cotitura spre *ego cogito* ca fundamentul ultim al judecății și al certitudinii apodictice, pe care trebuie să se întemeieze orice filosofie radicală." Mai departe, analizînd felurile judecăților pe care le putem face, Husserl ajunge la ideea de evidență. Utilizînd metoda lui fenomenologică, care constă în a lăsa de o parte tot ce nu este esențial într-un lucru pentru a-i sesiza esența *(Einklammerung)*, lumea îi apare ca un număr de *cogitationes*, care există în conștiința noastră și sînt socotite ca valabile prezentîndu-se

[22] Husserl, *op. cit.*, p. 46.
[23] *Op. cit.*, p. 7.

ca evidente. Prin urmare subiectul gînditor este capabil de evidențe și aceasta este ceea ce a spus Descartes în *ego cogito*.

În discuția noastră am luat în considerație, în mod mai insistent, concepția lui Husserl, nu fiindcă sîntem interesați aici de filosofia acestuia, ci de sensul pe care el îl dă lui „eu cuget" al lui Descartes. Pentru el, această judecată are subiectivitate pură, fiind în interiorul conștiinței noastre, și orice am gîndi are acest caracter. Caracterul ei specific este deci subiectivitatea, și orice judecată nu poate avea loc decît în cadrul acestei subiectivități, care devine astfel o *subiectivitate transcendentală*.[24] Ceea ce subliniază Husserl este faptul că *ego sum* sau *sum cogitans* este un prim fundament existențial și însăși afirmația *„eu mă îndoiesc"* presupune deja pe „eu sînt". Acestea toate sînt judecăți ale *ego*-ului meu, deci *ego*-ul este transcendental, este condiția tuturor judecăților mele. Și aici, i se pare lui Husserl că Descartes a făcut o eroare, acordînd *ego*-ului o „substanțialitate" (suflet).

Iată însă cum adîncește el ideile lui Descartes. Făcînd abstracție de tot ce este numai detaliu în existența mea (ceea ce Husserl numește *epoché*), atunci cînd spun: „Eu sînt, *ego cogito*" nu mai înseamnă *acest om există*. Eu nu mai sînt un obiect de care se ocupă științele speciale, biologia, antropologia sau psihologia. Deci eu, cel care meditează, care am eliminat toate detaliile prin *epoché*, sînt temeiul exclusiv al valorii tuturor valorilor și temeiurilor obiective, neexistînd un eu psihologic și nici fenomene psihologice.[25] Husserl afirmă astfel că a descoperit două „euri": unul, cel obișnuit și viața noastră psihică, și un altul, eul transcendental, care apare pentru prima dată prin analiza fenomenologică. Acesta este „subiectul pur". *Ego cogito* transcendental ar fi începutul necesar pentru orice filosofie

[24] *Transcendental* este un termen introdus în filosofie de Kant. El se deosebește de *transcendent*, care înseamnă „ceea ce trece dincolo". *Transcendental* înseamnă în filosofia lui Kant „ceea ce condiționează *a priori* cunoașterea"; după el, omul este dotat cu forme care-i permit cunoașterea, cum ar fi spațiul și timpul, sau cu concepte și categorii, grație cărora intelectul ordonează fenomenele.

[25] Ed. Husserl, *op. cit.*, p. 64—65.

și principiul tuturor principiilor; este, totodată, prima propoziție a oricărei filosofii adevărate. Descartes a descoperit astfel „subiectul pur și absolut". *Cogito*-ul cartesian ar putea părea o vacuitate totală, dar Husserl întreabă această formulă prin alte afirmații ale lui Descartes (pe care le găsește în *Meditationes de prima philosophia*), afirmînd că adevărata formulă cartesiană este: *ego cogito cogitata qua cogitata* — „eu cuget cele cugetate, ca fiind cugetate".

Desigur, dezvoltările pe care le face Husserl în analiza lui *„cogito"* sînt mult mai vaste, dar ele privesc coordonatele filosofiei lui, pe care el le aplică propoziției fundamentale „eu cuget".[26] De aceea, din toate considerațiile lui asupra *cogito*-ului cartesian, noi reținem două observații care ne interesează în această lucrare. În primul rînd, observația că ideea de evidență este implicată nu în *„cogito"*, ci în *„ego cogito cogitata"*. Într-adevăr, s-ar putea gîndi fără a ști că gîndim. Stoicii spuneau că un cîine ajuns pe urma vînatului la răscrucea a trei drumuri face un raționament numit *trilemmă*: miroase un drum, miroase al doilea, și apoi pornește drept pe al treilea fără a-l mai mirosi. Raționamentul lui era: nici primul, nici al doilea, deci al treilea. Dar el nu gîndea asupra acestei relații logice.

În al doilea rînd, ideea că *„ego cogito"* este principiul tuturor principiilor, că orice gîndire filosofică trebuie să înceapă de la această propoziție.[27] Acest lucru l-a afirmat, după cum știm, însuși Aristotel, cînd a spus că *noûs*-ul este ἀρχή τῆς ἀρχῆς — „principiul principiului".

[26] Gaston Berger a închinat o carte întreagă examinării atente a situației lui *„cogito"* în filosofia lui Husserl, carte intitulată: *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* (Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1941). În această lucrare, autorul analizează toate noțiunile principale ale fenomenologiei (intuiție pură, intenționalitate, *epoché*, *ego* transcendental etc.) în raport cu *„cogito"*.

[27] S-ar putea afirma totuși că, punînd principiul principiului în *„cogito"*, Husserl, ajungînd la „subiectivitatea transcendentală", eșuează în solipsism. În unele dintre lucrările sale, el lasă această impresie. În *Cartesianische Meditationen* (§ 44), ajunge la concluzia că un alt *ego* constituie un *alter ego*. „Celălalt" este „reflexul meu", *analogon*-ul meu. Concluzia lui este că există o primă formă a obiectivității *ego*-urilor, care este natura lor „intersubiectivă". Prin „comunitatea intermonadologică" se realizează trepte superioare de obiectivitate.

*

Problema pe care a pus-o Descartes, prin simpla propoziție *„ego cogito"*, are implicații mult mai vaste și de care, dacă nu se ține seamă, se ajunge la rezultate fictive. Aceste implicații le-a văzut însuși Descartes și se găsesc presărate în opera lui, de unde trebuie extrase, pentru a lămuri fondul acestei afirmații. Unul dintre cei care au subliniat într-un mod deosebit aceste completări, făcute de însuși filosoful francez la propoziția sa fundamentală, este Martin Heidegger.[28] Prima chestiune care se pune oricui o examinează este desigur: ce este a cugeta, ce este *cogitare?* Și cunoaștem răspunsul dat de Descartes la această întrebare.[29] Prin urmare, și voința și imaginația și simțirea sînt tot gîndire. Heidegger, pe linia lui de gîndire, care este un ontologism funciar, conchide că această afirmație este într-adevăr prima, așa cum afirma în mod repetat de altfel Descartes[30]: *Haec cognitio, ego cogito, ergo sum est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurant.* („Această cunoaștere, *eu cuget, deci exist,* este dintre toate prima și cea mai certă, care îi apare oricui filosofează cu ordine.")[31]

Ce conchide Heidegger din această afirmație?[32] „Propoziția *« ego cogito, ergo sum »* este prima și cea mai sigură. Ea este astfel *numai*[33] pentru acea gîndire care gîndește în sensul Metafizicii și în problemele ei prime și proprii, adică se întreabă ce este ceea ce există *(das Seiende)* și pe ce se fundează în mod de neclintit *(unerschütterlich)* adevărul despre ceea ce există."

În aceste considerații a scăpat însă lui Heidegger observația că, dacă *cogitare* înseamnă, așa cum am văzut în citatul dat mai înainte, și a înțelege, și a voi, și a imagina, și a simți, și dacă considerăm că *„ego cogito"* este propoziție primă, atunci și *intelligere, velle, imaginari, sentire* sînt prime, și deci pot spune în loc de *cogito ergo sum* alte propoziții, cel puțin următoarele: 1) *intelligo, ergo sum;* 2) *volo, ergo sum;*

[28] Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. II (ediția a IV-a, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961).

[29] Descartes, *Principia philosophiae*, I, 9.

[30] *Principia philosophiae*, I, 7, Heidegger, *op. cit.*, p. 157.

[31] Trad. noastră.

[32] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 158.

[33] Sublinierea este a lui Heidegger.

3) *imaginor, ergo sum;* 4) *sentio, ergo sum.* În acest sens afirmă Maine de Biran că atunci este suficient să spun „mă mișc, deci exist", adică din orice acțiune a individului s-ar putea scoate *ergo sum.*

Problema este însă ceva mai complicată și nu se reduce la această primă observație. Trebuie să știm dacă *intelligere, velle, imaginari* și *sentire* sînt la același nivel cu *cogitare* sau îi sînt noțiuni subordonate. Dacă ele sînt la același nivel, adică îi sînt echivalente, atunci *cogitare*, luat ca gîndire pură, nu mai poate avea sensul de *primum*, nu mai are un caracter originar, și este suficient să plecăm de la oricare echivalente ale sale pentru a ajunge la același rezultat. Dar, a spune, de exemplu, *sentio, ergo sum* nu mai are același sens ca *„ego cogito, ergo sum"*; tocmai gîndirea, care era ceea ce era important ca punct de plecare, a dispărut din această propoziție. Dacă însă aceste verbe sînt subordonate, ele nu pot înlocui pe *cogitare*. Oricum am considera afirmațiile lui Descartes, ele se complică într-un mod inextricabil.

Vom mai face o dată cu Heidegger[34] observația că Descartes a pus, imediat după *cogito*, conjuncția *ergo* (deci), ca și cum *sum* ar urma deductiv din *cogito*. Aceasta ar constitui „cel mai mare obstacol" *(das grösste Hemmnis)* pentru înțelegerea propoziției, în forma în care a fost enunțată. Ea ar voi, spune el, să fie un silogism, în felul următor: majora: *is qui cogitat, existit* („tot ce cugetă, există"); minora: *ego cogito* („eu cuget"); concluzia: *ergo existo (sum)* — „deci eu exist".

După cum remarcă gînditorul german, mulți interpreți au fost de acord că propoziția lui Descartes nu este „o deducție" *(keine Schlussfolgerung)*, deși s-ar părea că el a gîndit-o în acest sens. Heidegger crede însă că în această problemă, mult discutată chiar din timpul autorului și pînă astăzi, s-a recurs prea mult la „de la sine înțeles" *(Selbstverständlichkeit)*. Pentru a elimina „lucrurile de la sine înțelese", care de fapt nu sînt deloc evidente, el socotește că ar trebui șters *ego* din expresia cartesiană, întrucît „egoitatea" *(das Ichhafte)* nu este esențială. Și nici *ergo* nu trebuie să apară, deoarece intenția lui Descartes nu era

[34] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 158.

să facă o deducție, în sensul matematic al cuvîntului. Și atunci ce rămîne? Rămîne simplu: *cogito sum. Es sieht fast aus wie eine «Gleichung»* („Propoziția apare imediat ca o ecuație").[35] Desigur, Descartes era mai întîi de toate matematician, și modul matematic de a gîndi putea fi, pentru el, modelul oricărei *cogitatio*. În acest caz, *cogito* devine egal cu *sum: cogito=sum* și Descartes ar fi vrut să spună astfel, după Heidegger, *sum res cogitans* („sînt un lucru care gîndește"). Totuși și această interpretare ridică noi întrebări, la care Heidegger încearcă să le dea un răspuns; iată de ce el introduce noțiunile de reprezentare, de adevăr, de certitudine, care nu apar în propoziția lui Descartes, pentru a trage concluzia[36]: „Prin propoziția *cogito sum* se dă mai întîi o nouă determinare a esenței «temeiului» *(Grund)* și principiului *(principium)*."

Aceste interpretări pot fi admise sau nu, dar ele arată indiscutabil că problema de la care pleacă Descartes nu este deloc simplă și cei care o consideră ca atare fac o eroare fundamentală, nu numai în înțelegerea filosofiei lui, ci chiar în înțelegerea gîndirii ca principiu.

Vom sublinia însă un moment din analiza lui Heidegger, pe care-l socotim de cea mai mare importanță, dar peste care autorul a trecut fugitiv. Iată ce scrie el cînd pornește la analiza propoziției lui Descartes, *cogito ergo sum*[37]: „Încercăm acum, după lămuririle date esenței lui *cogitatio*, o interpretare a propoziției care pentru Descartes constituie principiul Metafizicii. Ne amintim ce s-a spus despre *cogitatio* [din textele lui Descartes]: *cogitare est per-cipere, cogitare est dubitare; cogito est cogito me cogitare.*"

S-a ajuns în sfîrșit la un aspect al chestiunii care este principal pentru înțelegerea problemei în fondul ei. Cînd Descartes spune *ego cogito*, el spune de fapt *cogito me cogitare;* „cuget că eu cuget". Peste acest aspect al problemei s-a trecut ușor, ca și cum ar fi același lucru cu *cogito*. Chiar și Heidegger, semnalînd această expresie, care se găsește în textele cartesiene, nu-i dă importanță. Dar, după

[35] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 161.
[36] *Idem*, p. 167.
[37] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 158.

cum vom vedea imediat, această mică nuanță, pe care o capătă expresia *cogito* prin explicitarea ei în *cogito me cogitare*, este decisivă pentru a găsi adevăratul sens al lui *cogito*.

*

Este adevărat că toate aceste variate interpretări ale propoziției cartesiene s-au datorat și lipsei de preciziune a textului celebrului filosof. Pentru completarea sensului exact mulți cercetători, după cum am văzut mai sus, au fost nevoiți să apeleze la alte afirmații făcute de Descartes și răspîndite în diverse lucrări sau scrisori.

Acesta a vrut să ofere filosofului și omului de știință totul. Dar metoda lui este mult prea simplă, neavînd încă la dispoziție mijloacele mai rafinate ale filosofiei moderne; nu apăruseră nici Kant, nici Hegel și nici Husserl... Și mai făcuse și o greșeală fundamentală, după noi, de a renunța la tot ce se făcuse mai înainte, fiindcă *philosophi certabant*. Aceasta l-a făcut pe Leibniz să scrie[38]: *Atque haec est jactata illa Methodus Cartesiana (ut creditur) quae pro thesauro exhibet carbones* („Și aceasta este Metoda Cartesiană atît de lăudată [cum se crede], care drept tezaur [ne] arată cărbuni").

Dar să începem prin a scruta cît mai de aproape mult comentata propoziție a lui Descartes *cogito ergo sum*. Mai întîi vom atrage atenția că eliminarea lui *ego* din această afirmație, cum a vroit să facă Heidegger, nu schimbă nimic, nu este decît formală, din cauza modului de exprimare al limbii latine. Terminațiile verbelor în această limbă, la oricare formă, fac să se știe exact ce persoană vorbește. De exemplu, știm că *sunt* se referă la *ei* (ei sînt) și că *fuit* se referă la *el* (el fu) etc. De altfel, acest mod de a te putea dispensa de pronumele personal s-a păstrat și în celelalte limbi neolatine — în română, în italiană, în spaniolă — în afară de limba franceză. Dar cînd a apărut *Discursul* (1637) prima dată, el a fost publicat chiar de Descartes în limba

[38] Textul acesta se găsește în vol. IV, p. 330 din *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C.I. Gerhard, in 7 vol., Berlin 1875—1890. (Cf. Y. Belaval, *op. cit.*, p. 529.)

franceză, autorul motivîndu-şi preferinţa.[39] În această limbă, Descartes trebuia să spună — şi era imposibil să spună altfel — *Je pense, donc je suis. Je* din această frază nu poate fi suprimat, *nu poate,* deoarece nu permite limba, dar şi fiindcă în forma aceasta Descartes a vroit să se exprime. Prin urmare, *eul* celui care gîndeşte această propoziţie este implicat direct de actul cogitaţiei şi fără putinţă de separare. *Cogito* este un act al lui *Je,* al eului, şi, desprinzînd faptul cogitaţiei de eu, îi schimbăm statutul, dîndu-i o autonomie şi o generalitate pe care nu o are propoziţia legată de *Je,* fiindcă *„eu" cuget* nu poate deveni impersonal. Însuşi Descartes, cînd vorbeşte de modul cum ajunge la această propoziţie, ne spune că ea îi apare clar şi distinct în conştiinţă. În conştiinţa cui? În conştiinţa lui, sau a lui „eu". Dar, după cum subliniază foarte bine Augusto Guzzo[40], constatarea că „gîndesc" este „o realitate şi nu un adevăr" *(una realtà, non una verità).* „Deci, spune acest gînditor, *ergo* (din *cogito ergo sum*) nu indică concluzia unui raţionament — concluzie care ar putea fi adevărată sau falsă —, ci conştiinţa cea mai certă a unei descoperiri care, ca atare, nu are nici nevoia, nici posibilitatea de a fi « adevărată », întrucît este reală, reală fără nici o îndoială." În aceste condiţii, mergînd mai departe decît Guzzo, putem spune că ideea lui Descartes a fost aceea că în conştiinţa mea apare clar şi distinct că eu gîndesc şi tot atît de clar şi distinct îmi apare că eu exist. Toată problema s-a complicat însă tocmai din cauza acestui adaos *ergo sum,* pe care Descartes însuşi a ţinut să-l întărească, în traducerea latină a *Discours*-ului, prin *sive existo* — „adică exist". Numai că „a exista" nu este o noţiune simplă, şi chiar Aristotel a afirmat că „existenţa se spune în multe feluri".[41] Şi el enumeră „existarea", prin

[39] În finalul *Discursului,* Descartes explică astfel de ce şi-a scris lucrarea în limba franceză: „Dacă scriu în franceză, care este limba ţării mele, şi nu în latină, care este aceea a magiştrilor mei, fac aceasta deoarece nădăjduiesc că accia care nu se servesc decît de inteligenţa lor naturală pot astfel să judece mai bine opiniile mele decît aceia care cred în vechile cărţi."

[40] Augusto Guzzo, *Io e la ragione,* p. 210 şi urm. (ed. Marcelliana, Brescia, 1947).

[41] Aristotel, *Metafizica,* IV (Γ), 2, 1003 b.

accident, în sensul de adevărat, ca posibilitate și ca act și după felul categoriilor. Problema este însă și mai complicată după Stagirit, întrucît existența sporește după fiecare combinație a formei cu materia, formînd astfel o ierarhie de existențe.[42] Astfel, se pune imediat întrebarea pentru afirmația de mai sus: cînd Descartes spune *ergo sum*, în ce sens ia el acest *sum*? Lipsa de precizie este lipsa de exactitate a ideii.

Dar cum problema lui *ergo sum* nu este problema noastră din această lucrare, deoarece ne ocupăm de primele principii, așa cum am spus de la început, faptul că Descartes l-a derivat sau nu pe *ergo sum* din *cogito*, acest lucru nu-l vom lua în considerare aici, ci ne vom opri, cum am spus, la *ego cogito*.

*

Subiectul gînditor apare deci și este prezent indiscutabil în propoziția lui Descartes. Cînd el spune *ego cogito*, face o judecată asupra unei facultăți pe care o are, aceea de a cugeta. Deși exprimată atît de simplu, propoziția are două aspecte: cuget, și eu sînt *res cogitans*. De aceea, *cogito me cogitare* — „cuget că eu cuget" — este exact ceea ce vrea să spună expresia cartesiană, așa cum s-a găsit în unele texte. *Cogito*-ul cartesian ar fi, deci, un fel de metajudecată, care se aplică însești facultății de a judeca.

Într-un studiu recent, Daisie Radner[43] a observat că Descartes utilizează termenul *conscientia* în două moduri: (1) conștiința gîndirii *(consciousness of thinking)* și (2) actul însuși al gîndirii *(act of thinking)*. Acestea, zice autorul, sînt două feluri de conștiință: „conștiința ca mod al gîndirii" (c_1), care de fapt este conștiința că posed această facultate, și care nu este nici necesară și nici suficientă pentru existența obiectului ei; conștiința actului gîndirii (c_2), care nu poate avea loc decît prin obiectul ei. Confuzia dintre c_1 și c_2 a dus la diverse probleme iluzorii.

[42] Pentru dezvoltări asupra concepției grecești, și în special a lui Aristotel asupra „existenței", a se vedea lucrarea noastră *Alétheia*, cap. XII, *Theoria toû óntos* (ed. Eminescu, 1984).

[43] Daisie Radner, *Thought and Conscicusness in Descartes* („Journal of the History of Philosophy", vol. 26, No. 3, Washington, 1988).

O constatare de aceeași natură fusese făcută, cu ocazia unui reproș adus lui Descartes, de celebrul filosof englez Thomas Hobbes[44]. Iată cum sună ea: „Domnul Descartes ia deci lucrul inteligent și intelecția, care este actul lui, drept unul și același lucru..." Descifrarea pe care o face Hobbes în *ego cogito* este într-un fel justă, dar nu bine precizată. În orice judecată există doi termeni: obiectul gîndit și subiectul gînditor. În *ego cogito* nu există decît subiectul gînditor sau, dacă vreți, conștiința și activitatea ei. A spune însă „eu gîndesc" înseamnă că gîndirea conștientă face un act de gîndire chiar asupra acestui act. Este un act despre care scolasticii spuneau că are *reflexionem supra se.*

Această problemă a reflexibilității, privită însă în general, a fost pusă și în *Tractatus logico-philosophicus* de către Ludwig Wittgenstein [45]: „Nici o propoziție, scrie el, nu poate să exprime ceva despre ea, pentru că semnul propoziției nu poate fi conținut în el însuși". „Autoreferința", care a condus la paradoxele logico-matematice, este eliminată tocmai prin considerațiile acestea. Wittgenstein stabilește, încă de la începutul *Tractatus*-ului, ideea de imagine a lucrurilor. Imaginea prezintă faptele în spațiul logic, fiind un model al realității. Dar și imaginea ea însăși este un fapt, însă de data aceasta avem de-a face cu un „fapt logic". O imagine este o conexiune de elemente și această conexiune este o structură. Posibilitatea structurii se numește forma de reprezentare a imaginii. Imaginea poate astfel reprezenta orice realitate a cărei formă o are.[46] Dar, și aici este cea mai importantă remarcă a lui Wittgenstein, el adaugă [47]: „Imaginea nu poate totuși să reprezinte forma ei de reprezentare. Ea reprezintă obiectul ei din afară, dar nu se poate plasa în afara formei ei de reprezentare." Deci ea nu se poate lua pe sine drept obiect.

În rezumat, nici o propoziție nu poate afirma nimic despre ea însăși, nici o propoziție nu poate avea „autoreferință".

[44] *Troisièmes objections. Objection seconde sur la seconde méditation.*
[45] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 3.332 (Edit Kegan Paul, London, 1933).
[46] *Op. cit.*, prop. 2.1, 2.2, 2.12.
[47] *Op. cit.*, prop. 2.172, 2.173, 2.174.

Noi am arătat, în altă parte [48], că aceleași idei au fost susținute în Evul Mediu de un filosof și logician dintre cei mai mari ai epocii, Petrus de Allyaco (1350—1425). Acest logician pleacă și el tot de la problema paradoxelor și ajunge, în mod surprinzător, la aceleași concluzii la care va ajunge Wittgenstein mult mai tîrziu.[49] El desparte propozițiile după Occam, în trei categorii: 1) *propositio mentalis;* 2) *propositio vocalis;* 3) *propositio scripta* și se pune problema care din aceste propoziții pot avea *reflexionem supra se?*

Iată ce scrie el: „Propozițiile rostite sau scrise reprezintă ceva, și reprezentarea a ceva se poate face în două feluri: obiectiv și formal *(obiective et formaliter)*. De exemplu, tabloul regelui îl reprezintă pe rege în mod obiectiv, dar conceptul mental de rege îl reprezintă pe rege în mod formal. Nici un lucru creat nu poate fi propria lui cunoaștere formală și distinctă. Nici o propoziție formală vorbită sau scrisă nu se poate reprezenta pe ea însăși." *Nulla res creata potest esse propria et distincta cognitio formalis sui ipsius. Nulla propositio vocalis vel scripta potest significare se ipsam vel aliquid aliud formaliter.*

Nulla propositio mentalis proprie dicta potest significare se ipsam esse veram [...] nec potest habere reflexionem supra se

Aceste lucruri par evidente și s-ar putea da infinit de multe exemple pentru a le dovedi. Și totuși există un singur fapt care nu poate fi infirmat, *cogito me cogitare* are reflexiune asupra ei însăși: prin propria mea cugetare scot că eu sînt *res cogitans;* „Eu cuget că eu cuget", acesta-i sensul corect al *cogito*-ului cartesian. *Cogitare* se aplică asupra lui *cogitare*. În acest fapt extraordinar, și al cărui sens este *evident*, în conștiința noastră, așa cum de altfel l-a înțeles Descartes, s-a petrecut ceva cu totul unic, obiectul de cunoscut este însuși subiectul cunoscător. Am ajuns astfel la formula

[48] *Wittgenstein's Solution of the Paradoxes and the Conception of the Scholastic Logician Petrus de Allyaco* („Journal of the History of Philosophy", vol. XII, 2, Washington, 1974). V. și în volumul nostru *Eseuri* (Ed. Eminescu, 1986).

[49] Petrus de Allyaco, *Destructiones modorum significandi, Conceptus et insolubilia secundum viam nominalium.* A se vedea, pentru dezvoltări, lucrarea noastră *Istoria logicii*, 23.2.5 (Editura Didactică și Pedagogică, ed. a II-a, 1975).

aristotelică de care am vorbit mai înainte. Eu, ființă cugetătoare, nu mă mai plec, în acest caz, în afara mea pentru a gîndi, ci mă întorc asupra propriei mele gîndiri, și acest act nu mai presupune nimic altceva decît conștiința care gîndește, dincolo de existența lumii și de existența mea corporală, dincolo de exterioritatea în care mă îmbrac eu însumi și ceilalți.[50] Dar, după cum am văzut la timp, acest act autonom este absolutul, ceea ce grecii numeau „divin".

Eu, conștiință gînditoare, gîndesc despre tot, despre astre, despre constelații și galaxii, despre atomi și particule elementare, dar tot *eu* gîndesc și despre mine ca ființă gînditoare. În conștiința mea încape totul, universul macroscopic și microscopic, și, în același timp, și eu însumi care le gîndesc pe toate. Este faptul cel mai important care are loc în lume. În acest sens nu ni se mai pare anormală expresia lui Max Stirner că eul este *der Einzige* — unicul.

În sfîrșit, prin această luare de conștiință a ceea ce sîntem noi esențial, începem să înțelegem dictonul celor vechi: „Cunoaște-te pe tine însuți". Această „cunoaștere" avea însă diverse trepte: de la exprimarea simplă, *cogito me cogitare*, singura propoziție capabilă să aibă logic autoreflectare, pînă la a fi, în modul cum înțelegeau grecii această operație, o fuziune între obiectul cunoscut și obiectul cunoscător. În acel moment, cunoașterea nu se mai îndreaptă spre un obiect anumit, nu mai este în sensul scolasticilor și nici chiar în sensul lui Husserl o *intentio*, ci este o intrare a gîndirii în ea însăși. Iar dacă luăm în considerare ideea că *noûs*-ul, adică principiul gîndirii este ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς, o asemenea pătrundere efectivă a principiului în el însuși înseamnă realizarea unei stări principiale a conștiinței. Conștiința mea gînditoare a devenit principiu, a devenit absolutul, Această mișcare a gîndirii către ea însăși are multe trepte, dar finalul ei, cînd ea intră total în ea însăși, nu mai poate fi mișcare. Însuși Stagiritul, într-un text puțin comentat, și aș putea spune destul de enigmatic, ne spune ceva despre

[50] Apropierea *cogito*-ului cartesian de *nóesis noéseos* a fost semnalată de Augusto Guzzo în cartea deja citată, *L'io e la ragione*, p. 215. Această „gîndire a gîndirii" ar fi, după el, semnificația primitivă a intuiției cartesiene.

acest final al cunoașterii[51]: „Dobîndirea *de la început* a științei nu este o naștere, pentru că noi spunem că a ști și a gîndi înseamnă că rațiunea este în repaus și în oprire, iar în repaus nu există naștere, pentru că, în general, nu există nici o schimbare." Ce vrea să spună cu această afirmație filosoful grec? După cum ne amintim, el a afirmat că „nu există o știință a principiilor". Atunci cum sînt cunoscute ele? Evident, nu printr-o demonstrație, care este specifică științei, ci printr-o sesizare directă, pe care cei moderni au numit-o *contemplare* (și poate apărea uneori ca atare), dar grecii au numit-o *theoría*, și aceasta, în ultima analiză, este o fuziune și o identificare a obiectului de cunoscut cu subiectul cunoscător. În cazul „gîndirii care se gîndește", actul este în mod clar *theoretic*, și, așa cum a arătat în altă parte Aristotel, *cunoașterea theoretică și obiectul ei sînt identice* — ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρετηκή καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστίν[52]. Vom mai adăuga că de la simpla constatare *cogito me cogitare*, care necesita doar intuiția cartesiană, și pînă la finalul acestei cunoașteri, în care gîndirea rămînea fără mișcare, în stare *theoretică*, și în care ea realiza că este însăși gîndirea în principiul ei, erau de parcurs, desigur, multe trepte, despre care nu este cazul să vorbim aici.

Conștiința noastră ne luminează acum din interior. Ea ne-a luminat pînă acum numai lucrurile din afara noastră. Chiar cînd oamenii de știință — care, de altfel, au făcut descoperiri indiscutabile în direcția aceasta — au mers să descopere omul în elementele lui ultime, și oricît de departe vor merge, nu-l vor vedea decît ca un obiect de cunoscut de către un subiect cunoscător. Dar subiectul cunoscător, pentru a fi cunoscut el însuși, este necesar să fie cunoscut ca subiect și nu ca obiect, iar pentru aceasta trebuie ca el să fie apt să se reflecteze pe el însuși, [illegible] mare, în fond, să rămînă tot subiect. Astfel propoziția cartesiană *cogito me cogitare* nu iese din această unicitate a Eului.

Augustin spunea: *„noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas [...] transcende te ipsum"* —

[51] Aristotel, *Fizica*, VII, 4, 247. Trad. rom. de N.I. Barbu (Editura Științifică, 1966).

[52] Aristotel, *De anima*, III, 430 a.

„Nu ieși în afară, întoarce-te spre tine, în omul interior se află adevărul [...], treci dincolo de tine." [53] În acest sens constatarea lui Descartes rămîne numai un prim pas în actele *theoretice* pe care are să le facă gîndirea pentru a ajunge la transcenderea ei însăși.

Am ajuns astfel la descoperirea „eu"-lui ca principiu, al cărui fond este gîndirea conștientă. Desigur, studiul „eu"-lui ca entitate psiho-fizică este foarte folositor, dar numai Descartes, cu propoziția lui, a izbutit, în zorii epocii moderne, să vorbească de „eu"-l principial, pe care însă nici el nu l-a aprofundat. Fără această conștiință gînditoare nu ar exista nici o problemă, nici o întrebare și în consecință nici una din descoperirile științei moderne. Această conștiință, despre care Lavelle spunea că „este o mică flacără invizibilă care tremură" [54], își pune întrebări, probleme, enigme și, ceea ce este și mai extraordinar, are capacitatea să le rezolve, și prin aceasta să capete o putere deosebită asupra realității vizibile și invizibile. Pe acest cosmos nesfîrșit, o conștiință, care apare fragilă și neînsemnată, îl cuprinde și-i dă un sens și o valoare, ba încearcă poate să-l și stăpînească. Este forța cea mai mare din lume, și tocmai fiindcă este atît de intimă și de proprie nouă, fiindcă sîntem noi înșine, i s-a dat cea mai mică importanță. Dar așa cum a spus-o Edgar Poe, ceea ce este cel mai evident este cel mai greu de descoperit.

[53] Augustin, *De vera religione.*, 39, n. 72.

[54] Louis Lavelle, *La Conscience de soi*, p. 1 (Bernard Grasset, Paris, 1933).

VIII

Prima quaestio

Toate concepțiile din toate timpurile și-au pus o problemă pe care au socotit-o *prima quaestio*. La greci, pentru ființa gînditoare începutul gîndirii, cum am văzut, era „principiul" în înțelesul chiar de „început", iar principiul principiului era inteligența *(noûs)*. Am mai constatat că omul participa la această inteligență ordonatoare, ba chiar mai mult, că era însăși esența lui. Dar prin natura ei gîndirea își pune probleme, și în mod inevitabil s-a ridicat atunci întrebarea: care este prima cu care ea poate începe?

După cum știm, și Platon și Aristotel au spus că filosofia începe de la mirare. Platon scrie în dialogul *Theaitetos* [1]: „Calitatea de a se mira este proprie filosofului; alt început decît acesta pentru filosofie nu există". Iar Aristotel se exprimă în același sens despre acest început [2]: „Căci și oamenii de astăzi și cei din primele timpuri, cînd au început să filosofeze, au fost mînați de mirare (θαυμάζειν)." Am discutat semnificațiile acestor pasaje în altă parte [3], de aceea aici ne vom opri numai la faptul indicat de amîndoi filosofii greci, că începutul filosofiei este mirarea. Această constatare îl face pe Heidegger să afirme că „mirarea" este principiu [4], întrucît de la ea „începe" filosofia. Dar noi am arătat că primul principiu este gîndirea (cu un sens special, pe care nu îl mai are în psihologia modernă) și numai fiindcă gîn-

[1] Platon, *Theaitetos*, 155 d.

[2] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 2, 982 b.

[3] Vezi lucrarea noastră *Philosophia Mirabilis*, p. 26—32 (Editura Enciclopedică Română, 1974).

[4] Martin Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?* (Günther Neske, Pfullingen, 1956).

dim ne punem probleme și le dăm sau nu soluții. De aceea, procedînd așa cum ne-a învățat Descartes, că totul trebuie considerat cu ordine, socotim că, în primul rînd, se pune întrebarea: care problemă se ridică mai întîi celui ce gîndește asupra întrebărilor din mintea lui?

În Evul Mediu, problema numărul unu a filosofiei — *prima quaestio* — a fost considerată aceea a naturii conceptelor generale, adică problema „universalelor": dacă acestea au o esență în sine și există înaintea lucrului pe care-l determină *(ante rem)*, dacă ele sînt imanente *(in re)* sau sînt scoase din lucruri prin abstracție *(post rem)*. Desigur, scolasticii aveau motivele lor pentru a-i acorda acestei probleme o prioritate. Amploarea însă pe care a luat-o în epocă așanumita „ceartă a universalelor" ne poate apărea nouă astăzi ca o simplă logomahie.

Este totuși clar de la bun început că, prin chiar subtilitatea ei, nu aceasta poate fi „prima problemă". La urma urmei, am putea concede că, prin importanța ce i s-a dat, ar putea să apară ca primă, dar nu în ordinea problemelor puse, ci în ordinea situării ei ca importanță în acel timp.

Pentru Martin Heidegger, unul dintre filosofii veacului nostru, care urmărește tot timpul concepția lui ontologistă, subiectul cel mai general al filosofiei este existența. Iată pasajul din *Metafizica* care ar putea îndreptăți, într-o oarecare măsură, aserțiunea filosofului german[5]: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν — „Astfel, ceea ce a cercetat [filosofia] din trecut și de acum și din totdeauna, întrebarea ce se pune veșnic este: *ce este ceea ce există* — τί τὸ ὄν." Aici vede Heidegger ca fiind afirmat de Stagirit în mod explicit că prima problemă este cea ontologică, numai că Aristotel a precizat imediat că răspunsul la întrebarea τί τὸ ὄν? — „Ce este ceea ce există?" — este „aceasta este esența" — τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία —, cuvîntul *ousía* însemnînd *esență*.[6] Iată cum interpretează însă Heidegger răspunsul lui Aristotel: textul aristotelic vrea să însemne că „existența a ceea ce există" — *das Sein des Seiendes* — se sprijină pe ceea ce are existențialitate,

[5] Aristotel, *Metafizica*, VII (Z), 1, 1028 b.
[6] Și nu substanță, cum s-a tradus uneori.

calitatea de a exista — *Seiendheit* —.[7], considerînd că *ousía* poate fi redată în germană prin acest termen. Dar tot el singur adaugă că Platon determină *ousía* ca fiind ἰδέα, iar Aristotel, ca fiind ἐνέργεια. Din acest moment devine clar că pentru aceştia problema primă nu este τί τὸ ὄν — „ceea ce există", ci ἰδέα, sau ἐνέργεια. Dar *idéa* platoniciană aparţine *lógos*-ului, iar *enérgeia* aparţine unuia dintre cele două principii fundamentale aristotelice, şi anume cel al formei; jocul de a explica existenţa prin existenţialitate nu aparţine lui Aristotel şi nici lui Platon. Pentru a explica existenţa, ei au avut nevoie de ceva care să fie înaintea existenţei şi altceva decît existenţa, iar acestea au fost *idéa* şi respectiv, *enérgeia*.

Vom observa aici şi unele distorsiuni suferite cu timpul de verbul grecesc „a fi" — εἶναι. Infinitivele verbelor în această limbă pot fi luate şi în sens substantival (cu sau fără articolul neutru τὸ), exact cum face germana, care, de exemplu, din verbul *sein* — a fi, face substantivul *das Sein* — existenţa, existarea. Astfel se găseşte, de pildă, în expresia τὸ νῶν εἶναι sau în celebra propoziţie a lui Parmenide

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,

pe care Zeller o traduce prin substantive[8]:

Denken und Sein ist dasselbe.
„Gîndirea şi existenţa sînt acelaşi lucru".

În acest context, ne vom întreba de ce nu a întrebuinţat Aristotel τὸ εἶναι pentru a reda ideea generală de existenţă şi a întrebuinţat participiul prezent neutru al acestui verb. Noi credem că forma neutră a fost aleasă de Aristotel pentru a reda nuanţa dorită de el, de nedeterminare, fiindcă întrebarea lui nu vrea să însemne „ce este existarea" — τὸ εἶναι, ci „ce este ceea ce există (efectiv?)" — τί τὸ ὄν? — adică, în termenii noştri de azi, realul (tot ceea ce există).[9]

[7] M. Heidegger, *op. cit.*

[8] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, ed. a IV-a, I, 1, p. 687 (Edit. O.R. Reisland, Leipzig, 1928).

[9] Participiul prezent românesc se poate traduce cu „existînd" (şi „existîndul"), dar orice participiu prezent poate fi tradus şi prin „care există", ceea ce ni se pare mai românesc şi de aceea am ales această formă.

Prin urmare, întrebarea din vechime și din totdeauna — despre care Aristotel nu spune însă că este prima — este τί τὸ ὄν? — „Ce este ceea ce există?", iar cînd el întărește expresia aceasta prin τὸ ὄν ᾗ ὄν — pe care scolasticii au tradus-o corect prin *ens in quantum ens* — „ceea ce există într-atît cît există" — (existența ca existență), el nu face decît să exprime la modul cel mai general această întrebare.

Au devenit acum clare două lucruri. Mai întîi că, așa cum s-a văzut de la începutul acestei încercări, nu problema existenței este prima în filosofie, și în al doilea rînd, că pentru Aristotel și Platon, ceea ce face ca „cele ce există" să existe este *esența* pe care ei o identifică fie cu *enérgeia*, fie respectiv, cu *idéa*. Și am văzut cum explică Aristotel apariția „celor ce există" — prin combinația dintre formă și materie.

Să vedem dar mai departe, ținînd seama de această discuție, care este prima problemă care trebuie să se pună, în ordinea logică, gîndirii filosofice.

*

Odată descoperit *noûs*-ul ca elementul originar, la care participăm în mod concret, și de care luăm act printr-o experiență directă, s-a ridicat în mod natural problema: „Ce este tot ceea ce văd, tot ce-mi oferă simțurile și intelectul meu?" În momentul acesta s-a făcut însă o despărțire fundamentală, care avea să altereze tot ce s-a spus despre realitatea cu care subiectul ia contact. Lumea s-a despărțit în două: obiectul de cunoscut și subiectul cunoscător. Și atunci cel cunoscător a considerat că are puterea și obiectivitatea de a cunoaște realitatea, de a-i da un sens și o valoare, după modul cum funcționează el. Acest moment al separării într-un pol care examinează totul și pe sine și într-un pol care este cel examinat, nu s-a evidențiat cu toată claritatea și cu toată forța lui în filosofia europeană. Să se observe că atunci cînd Aristotel spunea că „problema celor vechi și a celor de acum a fost τί τὸ ὄν" — „ce este ceea ce există", el nu părea să facă această despărțire, pentru că în întrebare nu apare nici o distincție între „existente" — τὰ ὄντα — și între subiectul cunoscător, care aparține și el acestor „existente". Mai mult, spunînd că *noûs*-ul,

în acord cu Anaxagoras, este „inteligența ordonatoare", și că omul, prin inteligența lui, participă la acest *noûs*, el a acordat o valoare universală intelectului omenesc, care este legat ombilical de principiul principiului. Intelectul uman nu mai avea o existență individualizată, ci, prin apartenența lui la *noûs*, deși prezent „în mine", devenea totuși dincolo de mine. Aceasta corespunde cu întreaga filosofie a lui, că universalul se găsește imanent în individ. Punînd întrebarea într-un mod atît de general: „Ce este ceea ce este?", Stagiritul nu a ținut deci seama de dualitatea introdusă prin distincția ulterior devenită curentă dintre eul care cercetează un obiect dat și însuși acest obiect.

*

În lumea modernă Kant este cel care și-a dat bine seama că această situație, creată prin natura lucrurilor, și care statuează o lume a fenomenelor și un subiect construit cu legile lui, este de fapt o recunoaștere a două lumi: lumea intelectului și rațiunii și lumea obiectivă, pe care o cercetăm prin puterile acestora. El lasă atunci deoparte lumea fenomenală și se aplică să studieze lumea subiectivă, căreia — pentru a face posibilă cunoașterea — îi găsește legile ei înnăscute, *a priori*. Spațiul și timpul sînt forme ale organizației noastre psiho-fizice, forme înnăscute; categoriile, legile logice etc. sînt forme *a priori* ale intelectului etc. În aceste forme noi am îmbrăca realitatea pentru a o face inteligibilă, dar ce este ea în ea însăși — *das Ding an sich*, adică lucrul în sine — este un fapt care nu poate fi sesizat de intelectul nostru, acesta neputînd ieși din formele prin care cunoaște realitatea. Immanuel Kant a înțeles deci că problema metafizică primă este aceea de a ști ce este acest „lucru în sine" — neatins de formele cunoașterii umane —, numai că el a declarat, cum am văzut, și a căutat să demonstreze că un asemenea scop este imposibil de atins. Lăsînd la o parte toate obiecțiile ce i se pot aduce doctrinei lui — și i s-au adus nenumărate — ceea ce ne interesează și vrem să accentuăm aici este faptul că el a admis că există o problemă reală, aceea a cunoașterii „lucrului în sine". Aceasta înseamnă că problema punerii unei cunoașteri a unui obiect în afara subiectului cunoscător nu este privită

ca o pseudo-problemă, ci ca o problemă reală, dar insolubilă. *Das Ding an sich* ar exista numai în gîndirea noastră, deoarece, fiind „în sine", nu mai poate fi îmbrăcat în formele cunoașterii. Existînd pentru noi numai ca un obiect al gîndirii, Kant îl numește *Noûmenon* de la *Noûs* (gîndire) și pentru a-l deosebi de modul cum apare prin formele cunoașterii umane, cînd este fenomen.[10] Prin urmare, „lucrul în sine" este antiteza „fenomenului". Eforturile continue ale gîndirii ar consta, așadar, dintr-o tendință de a se apropia din ce în ce mai mult de acest „lucru în sine", prin urmare de a o cunoaște fără subiect, și acesta este sensul modificărilor continue ale filosofiei.

Lucrurile acestea au fost gîndite, cu mult înaintea sa încă din Antichitate.

Să vedem însă cum au văzut problema și alți gînditori din lumea modernă și în special unii oameni de știință.

*

Vom semnala o altă idee despre această lume „în sine", care aparține unui gînditor de la începutul secolului XX, Ludwig Wittgenstein. Iată ce scrie el în finalul *Tratatului* lui, după ce afirmase în *Prefață* că i se pare că ideile expuse în această lucrare sînt „de neatins și definitive", problemele fiind rezolvate în ceea ce au ele esențial.[11] „Propozițiile mele, spune el, se explică prin faptul că acela care mă înțelege la sfîrșit le recunoaște ca fără sens, după ce s-a urcat prin ele — pe ele — dincolo de ele. (El trebuie, pentru a spune așa, să dea la o parte scara, după ce s-a urcat pe ea.) *Er muss diese Sätze überwinden, dann sicht er die Welt richtig*" — „Trebuie să depășească aceste propoziții și atunci vede el lumea corect." Așadar Wittgenstein consideră aici momentul suprem, cînd cineva ar fi găsit toate propozițiile prin care ar fi descris corect, subiectului cunoscător, realitatea fenomenală. Dar „realitatea în sine"? Pentru aceasta toate propozițiile care au descris în mod ireproșabil această lume fenomenală trebuie depășite, și numai atunci „vede

[10] De la grecescul *phainómenon*, corespunzător în germană cu *Erscheinung*.

[11] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 654.

el" lumea în mod corect. După Wittgenstein, în acest caz nu mai există propoziții, pentru că a trecut de ele. Și atunci ultima propoziție din *Tractatus* capătă un sens [12]: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen* — „Despre ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem". Am ajuns la ideea grecească de *theoria*, tradusă prin contemplație, dar care este la limită o fuziune între obiectul cunoscut și intelectul cunoscător. Nu mai există „eu" și „el" (obiectul), ci o lume a inteligenței universale, lumea *noûs*-ului grecesc, dincolo de orice exprimare.

*

Vom vorbi acum despre această „obiectivitate" supremă, care vrea să ne dea o idee despre lume fără vreun „observator". Vom da numai un exemplu. În cunoscuta sa lucrare *Noi căi în știință* [13], astronomul și fizicianul englez Sir Arthur Eddington are un capitol despre „sfîrșitul lumii". Bazîndu-se pe principiile termodinamicii, el constată că există posibilitatea printr-un criteriu unic să facem o discriminare între trecut și viitor. Această „direcție" care indică „trecutul" sau „viitorul" unui sistem fizic este dată de *entropie* printr-o formulă matematică în felul următor: dacă în această formulă se introduc date concrete prin măsurători efective, și dacă se face această măsurare în două momente diferite t_1 și t_2, atunci momentul care corespunde entropiei celei mai mari este ultimul. Putem astfel să găsim prin măsurători pur fizice dacă t_1 este înainte sau după t_2, fără a „ne baza pe percepția intuitivă". În formă matematică, regula este că entropia S ascultă de legea

$$\frac{dS}{dt} > 0,$$

adică derivata ei în raport cu timpul este totdeauna pozitivă. Acesta este al doilea principiu, foarte cunoscut, al termodinamicii.

[12] *Op. cit.*, prop. 7.
[13] Sir Arthur Eddington, *New Pathways in Science* (Cambridge University, 1934).

După cum se știe, entropia dă, în mod general, măsura „dezorganizării" unui sistem. De exemplu, energia calorică suferă o pierdere de organizare cînd se trece de la un corp cald la unul rece. Aceasta este una din ocaziile cele mai frecvente de creștere a entropiei, iar creșterea entropiei arată dezorganizare. Desigur, aceste considerații privesc un sistem *izolat*, pentru că altfel sistemul poate împrumuta energie de la celelalte sisteme cu care este în contact, și — în acest caz — să nu se dezorganizeze. Această creștere a organizării lor se datorește unui proces de asociere și nu de creație.[14]

Se poate ca dezorganizarea unui sistem să devină completă. Starea atinsă de el este numită „echilibru termodinamic". Entropia nu poate să mai crească, și după al doilea principiu al termodinamicii, care interzice o descreștere, ea rămîne constantă. Și atunci el conchide: „În ceea ce privește acest sistem, timpul încetează de a se scurge. Aceasta nu vrea să însemne că timpul încetează de a exista; el există și se întinde exact după cum spațiul există și se întinde, dar nu mai este în el nici o calitate dinamică. O stare de echilibru termodinamic este în mod necesar o stare de moarte, în așa fel că nici o conștiință nu va mai fi acolo pentru a indica direcția timpului." În ceea ce privește universul fizic, în totalitatea lui, dezorganizarea crește, fie că ea se datorește unui hazard, sau unui non-hazard, cum spune Eddington.

Disiparea ireversibilă a energiei în univers a fost recunoscută încă din anul 1852, fiind formulată atunci de Lord Kelvin. Dar, evident, de atunci încoace, au apărut noi teorii științifice care fac să se interpreteze diferit aceste fenomene, cum este teoria „expansiunii universului". După cum subliniază Eddington, destinul ultim al protonilor și electronilor ar fi să se anihileze unii pe alții și să libereze energia lor sub formă de radiații. „Dacă este așa, conchide autorul, se pare că universul trebuie finalmente să devină o *bulă de radiații*, care se va rarefia din ce în ce mai mult și va trece prin lungimi de undă din ce în ce mai mari [din cauza expansiunii constatată a universului]. Dar undele cele mai lungi ale radiației sînt undele herziene, utilizate de telegrafia

[14] În toată această expunere îl urmărim pe A. Eddington.

fără fir. La fiecare 1 500 de milioane de ani aproximativ, această *bulă de unde* își va dubla diametrul și expansiunea ei se va continua pentru totdeauna conform unei progresii geometrice. Poate că s-ar putea atunci descrie sfîrșitul lumii fizice ca o stupefiantă radiodifuziune."[15]

Eddington a „ajuns" la o obiectivitate extremă, cînd orice conștiință s-a stins, după cum am văzut că afirmă singur. Tot ce descrie el, finalul universului fizic, este în afară de vreun subiect cunoscător, și totuși el *vede* această radiodifuziune, ca un subiect care cuprinde în raza lui de viziune întreaga evoluție a lumii și sfîrșitul ei. Nu mai spun că, de fapt, fizicianul englez imaginează acest final al universului în funcție de concepte (radiație, lungime de undă etc.) stabilite de un subiect gînditor, care se păstrează totuși într-o existență obiectivă dincolo de cel ce le-a gîndit.

Am dat acest exemplu pentru a arăta că „obiectivitatea științifică" nu poate face abstracție, în nici un fel, de subiectul gînditor și-l presupune că există, într-un mod subreptice, chiar după ce el a dispărut.

Știința nu are nici o vină în această chestiune. Vinovat — dacă aceasta poate fi o vină — este modul nostru de a gîndi, incapabil să se desprindă de conștiința eului observator, care se desparte de non-eu și-l examinează din afară tot timpul.

*

Vom mai cita o încercare, apropiată în timp, care s-a bucurat de oarecare atenție din partea cercetătorilor. Este vorba de concepția filosofului și logicianului Karl R. Popper, care a căutat să ajungă la o „epistemologie fără obiectul cunoscător".[16] Pentru a ajunge la concluzia pe care o urmărește, Popper divide universul în care trăim în trei lumi: 1) lumea fizică „a obiectelor fizice și a stărilor fizice; 2) lumea experiențelor noastre conștiente, a stărilor mentale, incluzînd stările de conștiință și dispozițiile psihologice și stările inconștiente, și chiar a modului de a acționa;

[15] *Op. cit.*, p. 91.

[16] Karl R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Aproach* (Clarendon Press, Oxford, 1972).

3) lumea conținuturilor logice ale gîndirii, a producției minții omenești: cărți, biblioteci, memoria computerelor și altele asemenea, lumea « conținuturilor obiective de gîndire », în mod special ale gîndirii științifice, poetice și ale operelor de artă.[17] El crede că lumea a treia, cum o numește el, are o „existență obiectivă și autonomă față de celelalte două". În sprijinul acestei teze, încearcă să facă o apropiere între această „lume a treia" și „lumea platonică a ideilor" și chiar o comparație cu concepția hegeliană a unui „spirit obiectiv", văzînd și o înrudire cu teoria lui Bolzano a unui „univers de propoziții în sine și de adevăruri în sine" și cu „universul" lui Frege, „al conținuturilor obiective de gîndire". Popper discută diferitele obiecții ce i s-ar putea aduce de acei care cultivă un „realism naiv" sau de materialiști, fizicaliști etc., anume că entitățile „lumii a treia" nu sînt în esența lor decît expresii simbolice sau lingvistice ale unor stări mentale subiective sau mijloace de comunicare. Autorul pe care-l urmărim este însă de părere că această cunoaștere sau această poziție în materie de cunoaștere *(status)* este total independentă de orice afirmație, de orice opinie, de orice dispoziție particulară a individului, adică este o „cunoaștere obiectivă, fără un subiect cunoscător".

Față de lumea a doua, nepotrivită pentru studiul științific, fiind subiectivă, o epistemologie care privește lumea a treia în mod obiectiv poate să pună în lumină diferitele situații din lumea științifică, ipoteze, evidențe și chiar discuții ce se pot ivi în acest domeniu.

Concluzia lui Popper este că: autonomia lumii a treia permite omului o continuă autodepășire.

În lucrarea *The Self and its Brain* [18], el face o comparație între concepția lui și aceea a lui Platon, cu observația că filosoful grec ar fi fost primul care a gîndit ceva analog cu cele trei lumi ale lui. Astfel, după Popper, Platon deosebește în mod contrastant lumea „obiectelor vizibile" (lumea lucrurilor materiale), corespunzînd de aproape, deși poate nu complet, lumii lui numită 1, și o lume a „obiectelor inte-

[17] Karl R. Popper and John C. Eccles, *The Self and its Brain*, p. 38 și urm. (Edit Springer International, Berlin, Heidelberg, Londra, New York, ed. a II-a, 1985).

[18] Karl R. Popper and John C. Eccles, *op. cit.*, p. 43.

ligibile" (în mod vag corespunzînd lumii 3). În plus, mai vorbește de „afectele sufletului" sau „stări ale sufletului", care ar corespunde lumii 2.[19] Și acum să-l lăsăm pe Popper să se pronunțe singur: „Cu toate că lumea obiectelor inteligibile a lui Platon corespunde întrucîtva *(in some ways)* lumii noastre 3, ea este în mai multe privințe foarte diferită. Ea consistă în ceea ce el a numit *forme* sau *idei* sau *esențe*. [...] Cele mai importante esențe din această lume a formelor inteligibile sau idei sînt Binele, Frumosul și Dreptatea. Aceste idei sînt concepute ca imuabile, atemporale sau eterne, și de origine divină. În contrast cu aceasta, lumea noastră 3 este făurită la origine de om *(man-made)*, o sugestie care ar fi șocat pe Platon. Mai mult, deși accentuez existența obiectelor lumii 3, nu cred că există esențe; adică nu atribui nici un *statut* obiectelor sau referirilor la conceptele sau noțiunile noastre."

Atunci cum mai poate fi lumea 3 o lume platonică fiind fără statut? Speculațiile lui Popper, pornind de la o lume fără esențe pentru a ajunge la o lume în sine, analoagă aceleia a lui Platon *(kósmos noetós)*, nu par astfel decît o strădanie de a impune cuvintelor roluri pe care nu le au. Am luat totuși aici în considerare această concepție a lui, pentru a arăta că și oameni de formație neopozitivistă (deși el și-a schimbat mult poziția în timp) au simțit nevoia descoperirii unei lumi fără subiect cunoscător. Dar nici încercarea lui, nici altele de același fel, care vor să găsească o „lumea în sine", autonomă total față de subiectul cunoscător, nu reușesc să exprime lumea decît tot printr-un subiect cunoscător. Așa a făcut și Eddington cînd a vrut să vadă sfîrșitul lumii într-o „radiodifuziune" universală.

*

Să analizăm acum concepția științifică a unui mare savant al timpului nostru, Werner Heisenberg. Am pomenit deja de „principiul incertitudinii" (sau al „indeterminării"), din punctul de vedere al limitării preciziei cunoașterii poziției și vitezei unui corpuscul microscopic. Se știe că prin cunoașterea acestor mărimi putem determina întreaga

[19] K.R. Popper and J.C. Eccles, *op. cit.*, p. 43.

evoluție trecută și viitoare a elementului corpuscular. Ideea aceasta a fost exprimată într-un text celebru de către Laplace [20]: „Trebuie să considerăm starea prezentă a universului ca efectul stării sale anterioare și ca o cauză a aceleia care va urma. O inteligență care, la un moment dat, ar cunoaște toate forțele de care este animată natura și situația respectivă a entităților care o compun, dacă de altminteri ea ar fi atît de vastă pentru a supune aceste date analizei, ar îmbrățișa în aceeași formulă mișcările celor mai mari corpuri ale universului și cele ale celui mai ușor atom; nimic nu ar fi nesigur pentru ea, și viitorul ca și trecutul ar fi prezent în ochii ei."

Dar tocmai cunoașterea acestor poziții și viteze ale „celui mai ușor atom" a fost pusă în discuție, în mod matematic, de către Heisenberg. Vom reda teoria acestui fizician, în mare, urmărind îndeaproape ideile lui.[21] Vom menționa că din experiențe fundamentale a reieșit că materia și radiația prezintă o remarcabilă dualitate de natură, ca unde sau corpuscule.[22] Acest dualism a fost pus în evidență de Albert Einstein, pentru fenomenele de radiație, și de Louis de Broglie, pentru materie.

Să considerăm acum punctul de vedere corpuscular.

Interacțiunea dintre modul fizic în care se face observarea faptelor atomice și înseși aceste fapte aduce modificări intrinsece. Într-adevăr, după cum am mai spus mai sus, determinarea viitorului și trecutului unui corpuscul din univers depinde de cunoașterea poziției lui în spațiu și a vitezei care-l animă (în cazul nostru, a impulsului, produsul masei prin viteză). Fizicianul german arată că o particulă este afectată de o componentă de poziție și una de mișcare.

[20] Pierre Simon Laplace (1749—1827), *Essai philosophique sur les probabilités*. Utilizăm ediția Gauthier Villars, I, p. 3 (Paris, 1921).

[21] Werner Heisenberg, *Les Principes physiques de la théorie des quanta*, trad. franc., *Préface* de Louis de Broglie (Edit. Gauthier Villars, Paris, 1932).

[22] Niels Bohr a propus, pentru a împăca aceste teorii opuse, ba chiar uneori contradictorii, un principiu zis de *„complementaritate"*, care acceptă în descrierea științifică a unui domeniu fizic teorii opuse, chiar contradictorii, fiecare descriind o „față" a fenomenului sau fenomenelor considerate. Acest principiu a fost acceptat de oamenii de știință și face parte din modul de a gîndi astăzi.

O localizare cu o precizie absolută a particulei duce la o indeterminare care nu depinde de precizia instrumentelor de măsură, ci constituie în fapt o limită a cunoașterii noastre. Cunoașterea rămîne însă pozitivă, dar în ea trebuie să fie luată în considerație implicarea cercetătorului în cercetarea întreprinsă.

Relația dintre observator și sistemul fizic observat, relație fizică, perturbă însuși obiectul observat.

Aceeași relație este stabilită de Heisenberg și în cazul teoriei ondulatorii a materiei și radiației.

Teoriile dezvoltate plecînd de la ideile acestea, anume mecanica ondulatorie și mecanica corpusculară, au suferit în timp modificări inevitabile datorită în primul rînd modului modern formalist de a face matematică. Dualitatea de natură a particulelor elementare și relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg au rămas însă în fondul lor valabile. Trebuie să subliniem că la început discuțiile în jurul problemei au luat o formă destul de curioasă, P. Langevin numindu-le „un dévergondage intellectuel". Se punea problema dacă în domeniul subatomic mai se poate vorbi de „determinism", de „cauzalitate" și chiar de noțiunea de „individ". Însuși Louis de Broglie acceptase la început indeterminismul în lumea microfizică, dar el a revenit mai tîrziu la determinism.[23]

Să ne întoarcem însă la concluzia fizicianului german, aceea că, oricum am schimba instrumentele noastre de observație, indeterminarea menționată persistă. Și iată ce spune el, în ultima analiză[24]: *„pentru a scăpa de indeterminare ar trebui să ne cuprindem în sistemul de observat pînă și cu ochii noștri"*. Aceasta este concluzia importantă pentru analiza noastră: sistemul observator mă desparte de sistemul de observat. Dar observatorul însuși este un sistem și, pentru a nu perturba fizic domeniul observat, ar trebui ca toate aparatele, inclusiv observatorul, să facă parte din sistemul de observat, ceea ce înseamnă ca distincția obiect-subiect să înceteze. Dar în acest caz, subiectul observator fiind inte-

[23] Și noi ne-am ocupat de acest subiect în studiul nostru *Sur le principe de l'incertitude*, publicat în revista de sinteză „Scientia" (1940), studiu care a apărut și în limba română în vol. *Eseuri* (Ed. Eminescu, 1986).

[24] *Op. cit.*, p. 47—48.

grat în sistemul de observat, ne putem întreba ce se mai poate înțelege prin obiectul de observat ca atare.

Heisenberg mai făcuse această observație la începutul lucrării sale[25]: „Cu toate că teoria relativității apelează foarte mult la facultatea de abstracție a minții noastre, ea este totuși de acord cu exigențele tradiționale ale științei prin aceea că permite separarea lumii în subiect și în obiect".

Apare astfel evident că și oamenii de știință, cînd au ajuns la limitele microfizice ale universului, au constatat că adevărata rezolvare a problemei este chiar aceea pusă deja la începutul acestui capitol: ce este ceea ce există împreună cu subiectul cunoscător? Aceasta este, de fapt, întrebarea lui Aristotel: τί τὸ ὄν? adică ce înseamnă, de fapt: ce este ceea ce există fără despărțirea în obiect și subiect?

*

Am spus mai înainte că toate aceste idei au fost gîndite în vechime și în culturile din afara Europei. În special cei care au insistat asupra lor au fost indienii. Desigur, ei le-au gîndit în conformitate cu *forma mentis* specifică lumii lor încă mitice, precum și posibilităților lor de cunoaștere. Aceste idei nu constituiau o problemă care se ridica minții pentru a fi rezolvată, ci o revelație care cuprindea tocmai răspunsul fără întrebare. Pentru ei obiectul acestei *prima quaestio* forma fundamentul filosofiei lor, ceea ce în „Imnul creației" apare foarte distinct.[26] Tema principală a filosofiei indiene este aceea că eul individual nu este o realitate.

[25] *Op. cit.*, p. 2.

[26] *Imnul creației* face parte din cărțile *Rgveda*. Amita Bhoșe, în lucrarea *Eminescu și India* (Editura Junimea, Iași, 1978), indicînd în *Apendice* traducerea lui în diverse limbi, dă și traducerea în românește făcută de Eminescu (ms. 2262). Iată versurile care ne interesează aici:

> Atunci neființa, ființa nu erau
> A aerului mare boltitul cort din ceri
> Ce acoperea atuncea?... Și-n ce se ascundeau
> Acele acoperite... [...].
> Pe atunci nu era moarte, nimic nemuritor
> Și noaptea-ntunecată și ziua cea senină
> Nu era despărțită.

După transcenderea eului de către conștiința gînditoare, conștiința rămîne în toată puritatea esenței ei și nu mai există distincție între eu și non-eu, obiectul cunoscut și subiectul cunoscător fiind identice, așa cum a spus și Aristotel. În acest chip se trece dincolo chiar de distincțiile posibile între existență și nonexistență.

*

După aceste considerații mai mult ori mai puțin sistematice, ne putem întreba dacă există probleme particulare și ce înseamnă ele: ce este o planetă, ce este un atom, ce este o celulă vie etc., etc. Toate acestea se ivesc din observațiile și întrebările pe care și le pune subiectul despre un obiect ce trebuie cunoscut. La aceste întrebări știința a dat răspunsuri uneori chiar foarte bune. Dar problema problemelor, *prima quaestio* nu sînt aceste probleme particulare, ci rămîne problema generală: „ce este tot ceea ce există", împreună cu mine care observ lumea și o cuget? Și eu, individ uman, sînt tot un element al realității, al existenței, nu numai ce văd, aud și simt direct sau cu instrumentele care prelungesc simțurile mele; ce este deci în complexitatea ei această lume din care și eu fac parte? Întrebarea pare simplă, dar, dacă ne gîndim mai atent, ea poate deveni foarte dificilă: cum este lumea fără subiectul cunoscător, cum este lumea în sine, fără un ochi care să o vadă și o minte care să o cugete? Aceasta înseamnă însă cum este obiectul fără subiect sau cum este realitatea în sine cu subiect cu tot.

Problema s-a lărgit așa de mult, fiindcă ea cuprinde și subiectul în această întrebare. Așa, de exemplu, socotim că una dintre obiecțiile cele mai consistente care se pot aduce lui Kant este aceea că argumentarea lui, prin care găsește că „lucrul în sine" nu poate fi cunoscut, este în fond tot produsul minții lui, deci ne aflăm în cerc vicios.[27] De aceea o „obiectivitate totală", care să redea lucrurile valabile în afara certitudinilor mele subiective — cum au încercat unii filosofi, Husserl în particular —, nu poate forma obiectul primei *quaestio*. Aceasta este problema — ce este

[27] A se vedea lucrarea noastră *Valoarea metafizică a rațiunii*, Editura Cartea Românească, București, 1933.

ceea ce există? — în universalitatea ei, dincolo de despărțirea obiect-subiect; este tema fundamentală a filosofiei perene, aceea de a lua contact direct cu ceea ce cunoscătorul este în realitate și care, pînă la urmă, este însăși realitatea cunoscută. Depășirea eului înseamnă a intra într-o zonă unde nu mai există nici *non-eu;* în cazul acesta nu mai pot fi formulate propoziții de către un subiect cunoscător asupra unui obiect de cunoscut. Totuși cunoașterea există, ea ne-a adus și ne aduce marile sale roade mereu, dar, la limită, ea ia o formă în care, după cum am văzut, cunoscătorul se identifică cu cunoscutul. Întreaga problemă, care este prima în toate tradițiile și în toate legendele, chiar cînd a fost înfățișată în simboluri ale unor timpuri trecute, este drama cunoașterii, a despărțirii eului de esența lui și de reintegrarea lui în această esență.

IX

Mens mensura

O problemă care s-a ridicat din toate discuțiile ce am purtat pînă aici este aceea a poziției omului în Univers. Dacă totul capătă un sens prin funcția gîndirii, s-ar putea crede că mintea noastră este sursa și originea tuturor sensurilor, că prin aceste sensuri omul măsoară toate lucrurile și le dă o valoare. O asemenea concepție poartă în ea, într-un anumit sens, un adevăr, dar printr-o înțelegere greșită poate duce uneori la erori de interpretare din care vom da numai cîteva exemple din cele mai frecvente.

Una din aceste erori este *solipsismul* [1], o concepție filosofică după care întreaga existență, inclusiv indivizii exteriori nouă nu sînt decît conținuturi de conștiință ale eului individual, adică nu există decît eul subiectului cunoscător. O asemenea poziție extremă l-a dus pe gînditorul englez Berkeley la afirmația *esse est percipi* — „a fi este a fi perceput". Absurditatea unei astfel de poziții este ușor de dovedit și ea a fost considerată de-a lungul timpului ca o eroare flagrantă. Schopenhauer l-a condamnat în termeni violenți — obișnuiți în scrierile lui [2]: *Solipsismus kann als ernsteliche Überzeugung nur im Tollhaus gefunden werden* — „Solipsismul poate să fie găsit ca o convingere serioasă numai la casa de nebuni".

Evidența erorii a făcut pe unii dintre susținătorii solipsismului să atenueze sensul extrem al acestuia, lărgindu-i oarecum conținutul prin adaosuri suplimentare, din afara

[1] Termenul vine de la expresia latină *solus ipse* — „numai eu însumi".
[2] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 19.

subiectului și conștiinței lui, dar problema nu a căpătat o reală obiectivitate.

O altă eroare este considerarea lumii ca o iluzie. Dacă singura realitate ar fi conștiința sau „eul gînditor", atunci tot ceea ce există este o aparență și nu este decît o iluzie. În felul acesta a fost interpretată uneori „lumea sensibilă" a lui Platon, care, după cum știm, este o reflectare a „lumii inteligibile". Această interpretare este însă nejustificată, fiindcă Platon nu a susținut nicăieri că lumea sensibilă este o iluzie. Dacă ținem seama că filosoful grec afirmă că lumea reală permanentă este aceea a ideilor-arhetip, iar lumea sensibilă are o legătură cu prima, atunci această lume sensibilă nu poate fi o pură „iluzie", fiindcă ea are o „participație" (μέθεξις) la lumea ideilor.

Aceeași neînțelegere s-a arătat uneori și în ceea ce privește filosofia indiană, unde termenul *Māyā* s-a tradus, fără nici o nuanță, prin „iluzie". Dar să vedem cum îl gîndesc chiar indienii.

Vedantinul Śaṅkara socotește *Māyā* ca instrumentul prin care se exprimă cauza materială. Formele-obiect ale lumii există ca transformări indescriptibile ale materiei — Māyā care nu este existență *(being)*, dar depinde de aceasta.[3] O observație a lui Henri Bergson ne poate lămuri mai bine în discuția noastră [4]: „La baza vechii filosofii, scrie el, stă următorul postulat: există mai mult în ceea ce este nemișcat decît în ceea ce se mișcă". În aceste condiții, lumea sensibilă, în continuă mișcare, „conține mai puțină existență decît aceea a nemișcării". Ceea ce a afirmat și Aristotel, printr-o idee pe care scolasticii au preluat-o și au exprimat-o în formula: *unumquodque quantum habet de entitate, tantum habet de veritate* — „orice lucru cîtă existență are, atîta adevăr are". Cu alte cuvinte, vom spune că adevărul are ca substrat existența și întrucît, după cum am mai arătat deja, „adevăr se spune în multe feluri", urmează că lumea sensibilă nu este ceea ce pare, ci ceea ce este substratul ei sau adevărul ei. Așadar nu poate fi vorba de lumea exter-

[3] Ś.S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. II, p. 36 (Cambridge University Press, 1965).

[4] H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, ed. 32, p. 342 (Alcan, Paris, 1928).

nă ca de o halucinație, ci ca de o lume care se află în continuă prefacere, neavînd o permanență.

Am mai putea cita, ca o eroare de același fel, înțelegerea greșită a practicării unei asceze mentale atunci cînd practicantul, printr-o concentrare interioară — dintr-o ignoranță totală a sensului problemei, care este cunoașterea — urmărește, de fapt, puterea.

O mare personalitate a culturii grecești, anume Protagoras, a susținut ca unică valoare omul și mintea lui, poziție ale cărei interpretări au fost foarte variate de-a lungul timpului și pînă azi.

Cu acest gînditor începe o nouă perioadă în filosofia grecească, care se va numi a „sofiștilor". Termenii *sophós* (σοφός) și *sophistés* (σοφιστής) însemnau la început „înțelept" în sensul antic al cuvîntului, dar mai însemnau și „îndemînatic", „abil". Apariția celebrului filosof Protagoras (c. 485—c. 410 î.e.n.) schimbă întrucîtva situația filosofiei, pentru că acesta este primul filosof care ia bani pentru lecțiile sale.[5] Pînă la el nici un gînditor nu a făcut din filosofie o artă mercenară — filosofia fiind înțeleasă ca o ocupație dezinteresată, *akerdés* (ἀκερδής). Desigur, pentru noi, cei de astăzi, care înțelegem că un om trebuie să primească o răsplată materială pe măsura muncii depuse, acest fapt apare, așa cum am mai arătat și în alte dăți, inexplicabil. Dar trebuie să ne gîndim dacă această neînțelegere nu se extinde cumva asupra întregului sens al filosofiei grecești.[6]

Oricum ar fi, Protagoras din Abdera era considerat ca o mare figură a timpului său. Discipol al lui Democrit, prieten foarte stimat de Pericle, care l-a însărcinat chiar să alcătuiască o constituție pentru Thurioi (*polis* nou-fundată), el și-a atribuit singur titlul de „profesor de înțelepciune". Desigur, cei care au continuat această activitate plătită, cum au fost Gorgias din Leontinoi (alt mare reprezentant al acestui curent), Prodikos, Hippias, Trasymachos, Euthydemos etc., și apoi adepți mărunți ai lor, s-au putut transforma în

[5] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. rom. de C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de A. Frenkian, IX, 51 (Editura Academiei R.P.R., 1963).

[6] Despre *Philosophia akerdés* am scris un capitol în *Alétheia* (Editura Eminescu, 1984).

niște simpli retori sau avocați fără scrupule (cum spun francezii, *avocats marrons*), urmărind doar succesul pecuniar. Nu putem însă confunda pe Protagoras, și nici pe Gorgias, cu acești mici „retori" care, de altfel, trebuie să fi fost cei care au compromis, în bună parte, mișcarea filosofică de care este vorba. Tocmai aceștia au făcut să se nască o critică acerbă împotriva lor, pe care Socrate a adus-o la punctul culminant, după care sofistica a dispărut. Opinia formată contra acestora a devenit atît de puternică, încît Aristotel a putut să declare[7]: „Sofistica este o știință aparentă, nu una reală, și sofistul un negustor de știință aparentă".

Din nefericire, cum scrierile sofiștilor s-au pierdut și nu ne-au mai rămas de la ei decît fragmente disparate, cu greu ne putem da seama în mod exact ce voiau ei să spună, mai ales că pasajele rămase nu ne sînt cunoscute decît prin adversarii lor. Ideea generală, care pare să se desprindă din fragmente, și care pare să fie comună tuturor sofiștilor, este „relativitatea" tuturor cunoștințelor și a adevărului, rezultînd de aici, ca o consecință, faptul că fiecare își poate susține adevărul lui. Este sigur că unii dintre adepții acestui curent au putut să interpreteze această concepție mai mult sau mai puțin superficial, ba uneori în mod naiv, și să ajungă la sofisme uneori ridicole. De aici s-a și tras prăbușirea sofisticii. Și totuși, la început, lucrurile nu se prezentau așa. În dialogul intitulat chiar cu numele celebrului sofist *Protagoras*, Platon începe prin a arăta vîlva pe care a provocat-o sosirea acestuia la Athena. Dialogul se deschide cu povestirea lui Socrate, cum, foarte matinal, Hippocrate a venit să-l anunțe, extrem de emoționat, că Protagoras se află în oraș, în casa lui Kallias. Socrate, însoțit de Hippocrate, se duce imediat să-l vadă și găsește casa plină de oameni, în vestibul și înăuntru, din cauza unei reuniuni a sofiștilor. Între Socrate și Protagoras începe o discuție foarte serioasă, plină de remarci profunde, despre natura virtuții. Amîndoi partenerii acestei scene își aduc în mod reciproc elogii, și nu apar nicidecum ca adversari ireductibili, mai ales că discuția este centrată pe problema dacă virtutea poate forma

[7] Aristotel, *Despre respingerile sofistice*, I, 165 a.

obiectul unei științe și dacă ea poate fi învățată. Socrate susține acest punct de vedere, Protagoras îl neagă, afirmînd că virtutea nu se poate învăța, ci numai inculca în capul oamenilor prin persuasiune.

Nu este intenția noastră de a analiza acest subiect, vrem numai să subliniem că întreg dialogul platonician ne prezintă în Protagoras un gînditor de mare autoritate, care, pînă la urmă, acceptînd concesiuni reciproce, face ca opozițiile dintre el și Socrate să se atenueze. De nicăieri nu apare figura unui avocat fără scrupul, ci dimpotrivă, a unui om de mare curtoazie, care îi prezice lui Socrate celebritatea, afirmînd că „nu se va mira dacă Socrate va fi socotit printre bărbații cei mai iluștri în înțelepciune".

Încă din secolul trecut, sofistica a început să fie reconsiderată și unele din ideile sofiștilor să fie reabilitate.

Mai întîi, modul lor liber de a discuta orice problemă, fără nici o prejudecată și nici o credință dogmatică, a făcut ca perioada sofistică să fie apreciată ca o deschidere a gîndirii, de „emancipare" și a ei față de puterile tradiției.[8] Hegel a asemănat perioada sofiștilor cu „ceea ce în timpul modern s-a numit epoca luminilor".[9] Cunoscutul istoric al filosofiei grecești, Eduard Zeller, apreciază astfel activitatea lor[10]: „Acela către care s-a îndreptat atenția sofisticii este omul ca ființă individuală și ca membru al societății; de asemenea, limba și religia, arta poeziei și arta plastică, dialectica și retorica, etica și politica, pe scurt, întreaga cultură omenească constituie obiectul cercetării lor [...]. Astfel, sofiștii pot fi caracterizați ca *teoreticieni ai culturii și magiștri ai artei de a trăi*" (această ultimă expresie, Zeller a luat-o de la Cicero, din opera *De oratore, III*, 15, unde celebrul orator roman îi califică pe sofiști ca *vivae vndi praeceptores*).

Gînditorul care în secolul nostru a încercat în mod special o totală reabilitare a lui Protagoras este pragmaticul englez F.C.S. Schiller. Studiile lui *De la Platon la Prota-*

[8] Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. 317 (A. Kröner Verlag, Stuttgart, 1938).

[9] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (apud trad. rom., vol. I, p. 338, Editura Academiei R.P.R., 1963).

[10] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 2, p. 1292 (Verlag O.R. Reisland, ediția a VI-a, 1920).

goras și *Protagoras, umanistul* au apărut într-o carte, cuprinzînd mai multe eseuri, sub titlul *Studii asupra umanismului.*[11]

Se știe că, din păcate, din lucrarea cea mai importantă a lui Protagoras, intitulată Ἀλήθεια ἢ καταβάλλοντες — *Adevărul sau dărîmătorii*, arsă de autoritățile atheniene, ne-au rămas doar cîteva fragmente. De aceea, pentru restabilirea acestui personaj, Schiller pleacă de la dialogurile platoniciene. El crede că poate considera pe Protagoras ca un umanist, dornic de a ameliora omul, pornind de la faptul că acesta considera senzațiile oamenilor deosebite între ele, unele fiind mai bune decît altele, și în acest caz și mai utile. Adevărul este mai bun cu cît este mai util, măsura lui fiind utilitatea.[12]

Ceea ce ne apare însă important în lucrarea lui Schiller este discuția asupra problemei de a ști pînă la ce punct Protagoras ca individ istoric corespunde cu imaginea pe care ne-o dă Platon, discuție pe care o încheie cu concluzia că este imposibil să se ajungă la o certitudine completă, ca de altfel și în cazul lui Socrate înfățișat de Platon, care, ca personaj istoric, nu a lăsat nici el nimic scris.

După cum am spus, sînt și alți cercetători care au încercat, din cele cîteva fragmente rămase de la Protagoras, să-și facă o idee mai justă despre acest filosof și despre concepțiile lui.

*

Avînd în vedere sursele limitate din care ar putea să se deducă clar concepția lui Protagoras, trebuiesc luate în considerație cu multă prudență ideile lui și mai ales, pe cît se poate, cu multă obiectivitate, ele avînd un conținut mult mai complex decît le poate acorda termenul de „sofistice", în sensul lui modern.

Ceea ce pe noi ne interesează aici, în mod special, este fondul gîndirii lui, concentrată în mult discutatul și enigmaticul aforism rămas de la el: „Omul este măsura lucru-

[11] F.C.S. Schiller, *Études sur l'humanisme*, trad. franc. de S. Jankelevitch (Alcan, Paris, 1909).

[12] *Op. cit.*, p. 48.

rilor". Mai înainte de a-l lua în discuție, să vedem însă cum apare el în texte.

Iată cum îl redă Platon [13]: Πάντον αρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντον ὡς ἐστι, τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Există și o versiune mai scurtă a acestui text, fără adaos, adică sub forma: „Fiecare din noi este măsura celor ce există și a celor ce nu există" [14].

Să vedem acum diverse traduceri care s-au dat acestui text.

Anatole Diès îl traduce în limba franceză astfel [15]: *L'homme est la mesure de toutes choses; pour celles qui sont mesure de leur être; pour celles qui ne sont pas, mesure de leur non être.* Adică: „Omul este măsura tuturor lucrurilor; pentru acelea care sînt, măsura existenței lor; pentru acelea care nu sînt, măsura non-existenței lor". Traducerea lui Diès, deși clară, nu respectă lapidaritatea expresiei grecești și nu mai sîntem siguri că redă, prin adaosurile făcute, nici ideea autorului în toată amploarea ei.

Iată cum redă E. Zeller traducerea acestui text [16]:

Der Mensch ist das Mass aller Dinge, der Seienden für sein Sein, der Nichtseienden für sein Nichtsein — „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt pentru existența lor, a celor ce nu sînt pentru non-existența lor".

Cunoscutul istoric al logicii, Carl Prantl, traduce pasajul acesta din Protagoras după cum urmează [17]:

Der Mensch ist das Mass der Dinge, der seienden, dass sie sind, und der nicht seienden, dass sie nicht sind — „Omul este măsura lucrurilor, a celor ce sînt că sînt, și a celor ce nu sînt, că nu sînt".

Se vede numai din aceste cîteva încercări că redarea textului lui Protagoras în limbile moderne nu este atît de

[13] Platon, *Theaithetos*, 152 a.

[14] Platon, *Theaithetos*, 160 d, *Kratylcs*, 385 e, Aristotel, *Metafizica*, X, I, 1053 a.

[15] Platon, *Theaithetos*, text grec și trad. franc. de A. Diès (ed. „Les Belles Lettres", Paris, 1924).

[16] E. Zeller, *op. cit.*, p. 1354.

[17] Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, p. 12 (ed. Manuldruck der Originalausgabe, Leipzig, 1927).

ușoară. Diversele traduceri ce s-au făcut și diferența dintre ele arată tocmai dificultatea înțelegerii lui.

Bertrand Russell îl traduce într-un mod mai apropiat de Prantl.[18]:

Man is the measure of all things, of things that are that they are, and of things that are not that they are not — „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a lucrurilor care sînt că sînt, a lucrurilor care nu sînt că nu sînt".

La noi, Mircea Florian, într-o carte de tinerețe, *Îndrumare în filosofie*, redă fragmentul acesta cam în același fel [19]: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt cum că sînt, a celor ce nu sînt cum că nu sînt".

În sfîrșit, *Dicționarul de filosofie* îl traduce în felul următor [20]: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt în ce fel sînt, a celor ce nu sînt în ce fel nu sînt".

Vom mai cita o traducere mai nouă, în tr-o limbă modernă, datorată lui Jean-Paul Dumont [21]: *„L'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence des existants et de la non-existence des non-existants"* — „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a existenței celor ce există și a non-existenței celor ce nu există".

*

Să vedem acum în ce sens a fost înțeles acest prea discutat text în Antichitate și cum a fost înțeles de moderni.

Interpretarea pe care o dă Socrate afirmației lui Theaithetos împotriva concepției *homo-mensura* se bazează pe respingerea relativității cunoașterii, care distruge personalitatea reală a omului.

Poziția luată de Socrate și de Platon față de sofiști a fost predominantă în înțelegerea concepției lor, în general, și în particular în privința propoziției care ne interesează aici, și care este aceea a „omului-măsură". Mai mult încă,

[18] B. Russell, *History of Western Philosophy*, p. 94, ed. din 1961 (George Allen Ethwin Ltd., London).

[19] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie* (Ed. Socec, București, 1922).

[20] *Dicționar de filosofie*, de un colectiv (Editura Politică, 1978).

[21] În *Dictionnaire des Philosophes*, 2 vol., oeuvre collective, unde J.-P. Dumont are un vast articol asupra lui Protagoras (Presses Universitaires de France, Paris, 1984).

Sextus Empiricus, voind să arate care este deosebirea dintre scepticism și școala lui Protagoras, scrie [22]: „Și Protagoras este de părere că măsura tuturor lucrurilor este omul, a celor ce sînt, precum că sînt, iar a celor ce nu sînt, precum că nu sînt, prin *măsură* înțelegînd criteriul, prin *lucruri*, realitățile, astfel încît virtualmente el spune că omul este criteriul tuturor realităților [...] . Și prin aceasta el acceptă ca fiind adevărate numai cele ce apar fiecăruia, și în modul acesta introduce (în cercetare) relația." Pentru Sextus, poziția luată de Protagoras este dogmatică prin faptul că rațiunile lucrurilor s-ar afla pentru el în lucruri așa cum le sesizăm noi, pe cînd scepticii suspendă judecata și în această chestiune.

*

În timpurile moderne problema ridicată de Protagoras prin enigmaticul lui aforism nu a mai fost considerată atît de simplist. Prantl, a cărui traducere am citat-o mai înainte, scrie că, în conformitate cu cercetările din timpul lui, care căutau izvorul cunoașterii omenești în meditația asupra subiectului cunoscător, Protagoras a enunțat această propoziție, cea mai „decisivă" și cea mai „pătrunzătoare" (față de cei dinaintea lui).[23] „Acest principiu, spune el, care în natura lui este totuși exclusiv singurul punct de plecare *(Ausgangspunkt)* al unei filosofii cu adevărat conformă cu rațiunea, nu este înțeleasă de Protagoras în sensul acesta nobil și profund, de principiul și metoda filosofiei, ci este numai expresia unei legitimități individuale; și într-adevăr să se observe că Protagoras nu spune: *Gîndirea este măsura lucrurilor* ș.a.m.d.; Protagoras a luat numai forma certitudinii subiective [...]. Și atunci cînd Protagoras transferă cunoașterea numai în percepția sensibilă ca atare și neagă orice existență obiectivă direct și în orice privință [...], el face prin aceasta un amestec nefilosofic a două puncte de vedere."[24]

[22] Sextus Empiricus (sec. al II-lea e.n.), *Schițe pyrrhoniene*, I, 216—219 (apud trad. rom. de A. Frenkian, Editura Academiei R.S.R., 1965).
[23] *Ibidem*.
[24] C. Prantl, *op. cit.*, p. 12.
Prantl și-a dezvoltat punctul de vedere asupra filosofiei în studiul său *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie* (1858).

Este prima oară cînd se afirmă că aforismul lui Protagoras ar fi putut fi „principiul cel mai decisiv și pătrunzător al filosofiei", dar este greu de admis un asemenea punct de vedere, întrucît fragmentele rămase de la celebrul sofist sînt insuficiente pentru a constitui o bază pentru o asemenea concluzie.

*

Zeller a examinat cu foarte mare atenție maxima lui Protagoras, ca și diversele interpretări ce i s-au adus, și el înclină spre interpretarea dată de Platon, care îi apare foarte clară, anume că știința nu are o valoare generală, ci este numai o opinie [25], idee care ar conduce, cum spune Socrate, la relativitatea lucrurilor. El citează de asemenea părerea unor cercetători care, sub termenul „Om" (ca măsură), socotesc că nu trebuie înțeles omul-individ, ci „Omul ca atare" (în principiu), ceea ce vrea să însemne că lucrurile ni se înfățișează așa cum pot să fie ele înfățișate sub condițiile și după construcția naturii omenești.[26]

După toate comentariile pe care le face, Zeller se întreabă de unde vin toate aceste dificultăți de interpretare: „Există, răspunde el, dintotdeauna încercarea îndrăzneață, de a reda sensul unei propoziții, ai cărei termeni au diferite semnificații, în timp ce raportul în care se găsesc ne este necunoscut." [27] Această observație este corectă și se potrivește perfect aforismului lui Protagoras.

Cea mai mare dificultate în interpretarea acestui text provine, după Zeller, în a găsi modul cel mai potrivit de a traduce particula ὡς, care poate fi și adverb, și conjuncție. Iată cum își motivează propria lui alegere [28]: „Aleg această expresie (în traducerea făcută) pentru ὡς ἔστι (adică „pentru existența lui" — *für sein Sein*), ca să redau sensul dublu al lui ὡς, care poate fi tot atît de bine tradus prin *dass* — „că", sau prin *wie* — „cum", fiindcă presupun că Protagoras nu a deosebit în mod expres, în propoziția lui, aceste două sem-

[25] E. Zeller, *op. cit.*, p. 1356.
[26] *Op. cit.*, p. 1357.
[27] *Op. cit.*, p. 1359.
[28] E. Zeller, *op. cit.*, p. 1355.

nificații și nu a exclus nici una din ele." Cum trebuie tradus atunci acest text? Ce a vrut să spună exact Protagoras? Zeller își încheie analiza prin concluzia că, în conformitate cu filosofia sofistă a lui Protagoras și cu întreg dialogul platonic *Theaitetos*, aforismul acesta afirmă numai că nu există decît opinii.[29] Aceasta, spune el, a fost și intenția lui Platon, pe care a căutat să o pună în lumină.

Împotriva acestei opinii, filosoful englez F.C.S. Schiller, pe care l-am pomenit mai înainte, a luat o poziție hotărîtă. El crede că interpretarea dată de Platon acestui aforism nu este decît un artificiu al polemicii lui anti-empiriste.[30] Problema care trebuia să se pună, de fapt, era: dacă omul este măsură, cum trebuie să procedăm pentru a măsura, întrebare care nu a fost pusă de nimeni. Ceea ce a interesat, însă, crede Schiller, a fost acuzația „neloială, falsă și puțin instructivă", a devenirii imposibile a cunoașterii. El pleacă de la faptul că în dialogul lui Platon i se atribuie lui Protagoras mai multe idei, care trebuiesc privite împreună pentru a elucida aforismul considerat. Iată aceste idei pe care el le desprinde din text[31]: Orice om este o măsură tot atît de bună ca și un altul; Protagoras preferă, dimpotrivă, judecata unui înțelept; aforismul înseamnă că orice cunoaștere este senzație; după el expunerea lui Platon apare, astfel, prea contradictorie pentru a semnifica ceva.[32] Față de propriile sale observații privind textul lui Platon, Schiller nu ar părea îndreptățit să tragă o concluzie definitivă, și totuși el conchide, ținînd seama de toate textele rămase de la celebrul sofist, că pentru Protagoras adevărul este al omului, fiindcă ceea ce este util este al omului. Adevărata problemă nu era însă aceasta, ci aceea de a se căuta semnificația exactă a textului grecesc.

O altă interpretare mai aproape de timpul nostru este făcută de Martin Heidegger în cunoscuta lui lucrare *Nietzsche*, de care am mai vorbit și înainte.[33]

[29] *Op. cit.*, p. 1356.

[30] F.C.S. Schiller, *op. cit.*, p. 49 și urm.

[31] *Op. cit.*, p. 395.

[32] Cele patru afirmații se găsesc în dialogul *Theaitetos*, respectiv la 162 c, 166 d, 160 d și 171 c.

[33] Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vol. (Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961, ediția a IV-a).

*

După ce citează textul din dialogul *Theaitetos* al lui Platon, în traducerea obișnuită, Heidegger face următoarea observație: *Man könnte meinen hier spräche Descartes* — „S-ar putea crede că aici ar vorbi Descartes" [34], adăugînd că propoziția aceasta trădează subiectivismul des subliniat al sofisticii grecești, de altfel destul de clar. Pentru a nu schimba interpretarea acestui aforism prin introducerea în traducere a unor idei din timpuri mai noi, el dă textului o traducere personală, pe care o consideră *dem griechischen Denken gemässer* — „mai conformă cu limba grecească", traducere despre care el singur spune că ar „conține negreșit și interpretarea". Vom da mai întîi textul în germană: *Aller Dinge (derer nämlich, die der Mensch im Gebrauch und Brauch und somit ständig um sich hat* — χρήματα, χρῆσθαι*) ist der (jeweilige) Mensch das Mass, der anwesenden, dass sie so anwesen, wie sie anwesen, derjenigen aber, denen versagt bleibt, anzuwesen, dass sie nicht anwesen.*

Iată redarea ei în limba română, în traducere textuală: „Fiecare om este măsura tuturor *lucrurilor* (anume a acelora pe care omul le are în întrebuințare și folosință obișnuită, și prin aceasta le are constant în jurul lui — χρήματα, χρῆσθαί), a celor prezente că sînt prezente, cum sînt prezente, și a celor cărora le este refuzat să fie prezente, că ele nu sînt prezente." [35]

Este o redare a textului lui Protagoras menită să-l clarifice, dar nu cred că există vreun cititor care să nu fie și mai încurcat citind-o. Totuși, imediat după ce dă această „interpretare", Heidegger adaugă explicația: *Vom seienden und dessen Sein ist hier die Rede* — „Despre ceea ce există [existîndul] și existența acestuia este vorba aici". Un exemplu, prin care se arată că fiecare interpret a înțeles aforismul lui Protagoras prin propria lui concepție. Martin Heidegger nu poate să scape de *Sein*. Numai că, în cazul acesta,

[34] M. Heidegger, *op. cit.*, vol. II, p. 135.

[35] Să se observe că Heidegger a ținut seama de observația lui Zeller, căutînd să folosească în traducere cele două sensuri ale lui ὡς.

nu existența în sine era în joc, ci omul și existența lui; textul însuși spune că: „Omul este măsură", ceea ce ne amintește de o altă definiție, dată de Aristotel omului: „omul este o ființă socială", „omul este o ființă dotată cu lógos" etc. Omul deci este aici subiectul, despre el se vorbește, el este lămurit ca *métron*. Mai mult, în text ni se vorbește și despre cele ce nu există, iar acestea nu pot să fie existența. Dar să vedem în continuare explicația lui Heidegger: „Ceea ce este înțeles aici este ceea ce există, ceea ce este prezent în jurul omului. Dar ce este omul?" În sfîrșit, el pune acum întrebarea așteptată, deși ca o problemă secundă, și acestei întrebări îi răspunde prin textul lui Platon din *Theaitetos*, pe care îl traduce astfel: „omul este eu, tu, el, ea"; prin urmare „omul" este aici fiecare om, fiecare „eu" *(Ich)*. Așadar, conchide el, aici este vorba despre omul înțeles ca „egoitate" *(ichhaft)*, care, astfel determinat, determină ca măsură tot ceea ce există.[36] Deci, același lucru care judecă și măsoară apare și la Protagoras ca și la Descartes, anume *ego*-ul. Totuși, Heidegger subliniază că nu se pot identifica complet pozițiile celor doi filosofi, cu toate punctele lor de contact. Nu vom urmări mai departe comentariile lui, care se îndepărtează prea mult de aforismul propus în discuție, îndreptîndu-se spre probleme noi, privind comparația cu Descartes.

Prin întreaga noastră expunere am vroit numai să arătăm importanța deosebită ce s-a dat fragmentului discutat, socotind că păstrează un sens mai amplu, încă nu bine elucidat.

*

Să vedem acum ce concluzii ni se impun nouă.

Chiar de la menționarea acestui text de către Platon în dialogul citat, Socrate, unul din personajele scrierii, are grijă să ne prevină că afirmația lui Protagoras trebuie luată în considerație cu toată seriozitatea[37]: εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ λῆρεῖν — „negreșit, este probabil că [Protagoras],

[36] *Op. cit.*, p. 156.
[37] Platon, *Theaitetos*, 152 b.

bărbat înțelept, nu flecărea prin aceasta". Însă, după cum s-a văzut mai sus, cele mai multe interpretări privesc textul în mod simplu, considerînd că el nu exprimă în fond decît ideea „este așa cum vi se pare". Altele adaugă mult prea multe idei personale, urmărind a-i da fragmentului un sens apropiat de concepția lor. Procedînd așa, înseamnă însă a nu-i acorda lui Protagoras valoarea intelectuală care i-a fost atribuită în timpul lui, așa cum a subliniat Socrate în textul citat mai sus.

Observația lui Zeller ni se pare judicioasă în această privință. Termenii din acest text au mai multe semnificații, și mai ales particula ὡς *(hos)*. Noi credem însă că semnificația ar trebui să fie legată de termenul *métron* (măsură, etalon), pentru că pe el îl lămurește, iar particula ὡς are multiple sensuri cu nuanțe diferite. Unele nu se potrivesc cu textul nostru, altele ar merge, dar nu-l fac destul de clar. Există o nuanță pe care Bailly[38] o redă astfel: ὡς = *autant que, dans la mesure que*, adică această particulă are semnificația „pe cît", „în măsura în care". În acest sens el dă mai multe exemple, dintre care noi vom cita unul singur, luat din Tukidide[39]: ὡς ἐκ τῶν δυνατῶν „În măsura în care este posibil".

În aceste condiții, putem reda aforismul lui Protagoras, cu o mai mare șansă, prin traducerea: *„Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt în măsura în care sînt, a celor ce nu sînt în măsura în care nu sînt"*.

Măsură înseamnă aici etalon *(métron)* : ὡς (hos) înseamnă „pe cît", „în măsura în care" și, asociat cu ἔστι *(ésti)*, revine la sintagma „pe cît este", „în măsura în care este". Dar nu poate fi ceva măsură, etalon, decît în raport cu altceva, pe a cărui dimensiune o măsoară. Astfel, trebuie să conchidem că în expresia de mai sus ni se spune că omul este etalon (măsură), iar cele ce există sînt măsurate. Ce înseamnă a fi măsurat? Înseamnă a se vedea ce raport există între ceea ce este măsurat și etalonul cu

[38] Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français* (Edit. Hachette, Paris, prima ediție: 1894, apoi nenumărate ediții).
[39] Tukidide, *Războiul peloponeziac*, 2, 3.

care măsurăm. De ce a avut nevoie Protagoras să adauge sintagma ὡς ἔστι, care a dat loc la atîtea interpretări diferite? Tocmai de aceea, pentru a preciza că ceea ce este măsurat sînt „cele ce există" și „cele ce nu există". Prin urmare, existența este măsurată și cel ce face această măsurare este omul. Aici apare un sens dublu, ambele sensuri fiind valabile și lămurind două fețe ale aceluiași lucru. Omul este considerat ca *etalon* care măsoară existența, el este o unitate, o existență unitară, care formează un „metru" (*métron* = măsură) pentru măsurare. Așadar, existența umană poate fi considerată ca un element existențial indivizibil și toate „existențele" sînt măsurate într-atît cît există, cu măsura pe care o reprezintă existența umană. Punctul arhimedic ontologic a fost găsit, el este existența umană. Descartes nu a făcut decît să identifice același punct, în ultimă analiză, cînd a ajuns la ideea cea mai clară și mai distinctă *ego sum sive existo*. De aici a pornit dezvoltarea întregii lui filosofii.

A doua față a acestei interpretări, căci am spus că avem de a face cu două aspecte ale „măsurii", este de altă natură. Și vom vedea că ea de fapt este prima în raport cu problema ontologică. Cînd Protagoras spune în mod lapidar — și limba greacă, ca și limba latină, avea posibilități mari de exprimare eliptică —: „Omul măsură a tuturor lucrurilor", el implică faptul că cineva face această măsură, că cineva măsoară, că cineva a gîndit această măsurare și a descoperit etalonul măsurării. Dacă Descartes ar fi formulat această maximă, el ar fi expus-o, desigur, așa: *Cogito ergo sum, ergo metior*. Pentru ca să existe o măsură, trebuie să existe deci un măsurător, care să cugete această măsurare. Și acesta este omul însuși. El măsoară toate cîte există și cîte nu există. Dar acum ne-am apropiat de un sens cuprins în aforismul lui Protagoras, dar neluat în considerație. Cuvîntul grecesc *métron* — μέτρον se trage de la verbul μετρεῖν *(metreīn)* — a măsura, devenit în latină *metiri*, ambele avînd originea în sanskritul *mātram*, semnificînd „a măsura", dar și „a prețui", „a aprecia", „a judeca după". În acest caz, ἐγὼ μετρέω sau *ego metior* înseamnă „eu măsor", „eu apreciez", „eu judec" lucrurile. În modul acesta, propoziția filosofului din Abdera poate fi redată astfel: „*Omul este* [*cel*

ce apreciază] judecata tuturor lucrurilor, a celor ce există în măsura în care există, a celor ce nu există, în măsura în care nu există". Textul s-a apropiat sensibil de punctul de plecare al lui Descartes, numai că el este mult mai amplu și implică unele intenții ce nu se găsesc în „*cogito*"-ul cartesian.

O confirmare a interpretării noastre ne vine de la un gînditor care apare la intersecția Evului Mediu cu Renașterea, anume Nicolaus Cusanus (1401—1464). Acesta a scris o serie de lucrări, excepționale pentru timpul lui, sărind mult peste gîndirea scolastică [40], astfel că P.P. Negulescu l-a numit „un Janus al filosofiei" (privind spre două epoci). Într-o lucrare intitulată *Idiota* (Profanul), Cusanus discută cu acesta, într-unul din capitole, pentru a cunoaște mai bine natura gîndirii și de unde ea își trage numele de „gîndire" — *Mens*. Și iată ce ne spune cu privire la natura cugetării: „Nu cred că există sau că ar fi existat vreodată vreun om, veritabil om, care să nu-și fi făcut cel puțin o idee asupra naturii gîndirii. Cît despre mine, eu susțin că de la ea toate lucrurile primesc limită și măsură. Căci eu presupun că termenul *mens* (minte) se leagă etimologic de verbul *a măsura*." Astfel *cogitare est metiri* — „a cugeta este a măsura", în sensul de a aprecia, a judeca lucrurile — este, credem, cel mai apropiat de gîndirea lui Protagoras.

Cu această extraordinară putere este dotat omul și pentru aceasta el reprezintă o „minune" în univers. Grecii, indienii, chinezii și mai tîrziu scolasticii (următori lui Platon și Aristotel) au fost frapați, în primul rînd, de acest miracol, care este mintea omenească, și de aici au început să cerceteze omul. Epoca modernă, care are mintea cea mai luminată, a uitat să se mai întrebe pe sine ce este ea și astfel omul a uitat de propria lui natură.

*

Cele două fețe ale interpretării noastre vor să arate două lucruri. Mai întîi că omul poate fi luat ca unitate, ca etalon din punct de vedere existențial, și în acest caz înseamnă

[40] *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, traducere și prefață de Maurice de Gandillac (Ed. Aubier, Paris, 1942). Citatul se găsește la p. 251. Cusanus spune că această etimologie a luat-o din lucrarea *De anima* a lui Albertus Magnus, dar De Gandillac nu a găsit acest pasaj în această carte.

că deasupra lui sau dedesubtul lui sînt stări existențiale multiple, ceea ce elimină imediat și direct poziția solipsistă. De altfel, aceasta corespunde cu teoria lui Aristotel, a stărilor multiple ale existenței, despre care am mai vorbit. Existența nu poate fi luată aici într-un sens general, ci, așa cum am văzut în cursul lucrării, în acord cu textele grecești, în sensul că un lucru poate avea mai multă existență decît altul. Între aceste existențe multiple, la diverse nivele, omul este o constantă care le servește de măsură. Dacă nu ar fi o mărime *constantă*, nu ar putea fi *métron*.

Pe de altă parte, interpretarea noastră, că măsură înseamnă și „judecare", confirmă situația privilegiată a omului față de tot ce există — mergînd pînă la ceea ce nu există. Această concluzie devine clară dacă ne amintim că în întreaga filosofie grecească, și mult mai clar la Parmenide și Aristotel, „a gîndi este același lucru cu a fi". Dacă este adevărat ce spune Aristotel, că „intelectul este tot ce cunoaște", atunci cunoașterea capătă un caracter ontologic iar *mens-mensura* este *métron* și pentru cunoaștere, și pentru existență. Prin *noûs*-ul lui, omul cugetă atunci toate cîte există, iar această cugetare este astfel măsură, etalon existențial, întrucît „a gîndi și a fi este același lucru".

X

Bonum et Malum

Multe sînt minunile lumii, dar nimic nu e mai minunat decît omul...

De la începutul istoriei omenești, adică de cînd cunoaștem ceea ce romanii numeau *res gestae* — faptele însemnate ale omenirii —, se observă o luptă continuă între bine și rău. Crimele și răutățile, care au făcut din om dușmanul omului, *homo homini lupus*, cum spuneau latinii, se găsesc din abundență încă din îndepărtata epocă a lui Ghilgameș, sau chiar sub domnia unor genii militare sau organizatorice ca Alexandru Macedon, Iulius Caesar, Carol cel Mare sau Napoleon și pînă în zilele noastre. Din cînd în cînd apar în istorie și gînditori de mare ținută spirituală sau creatori de artă și de cultură care au marcat, de exemplu, secolul lui Pericle, al lui Augustus, al lui Laurențiu Magnificul, sau al lui Ludovic al XIV-lea. S-ar părea astfel că binele și răul coexistă, privite social, așa cum am văzut mai sus, dar chiar și în particular, în raportul dintre oameni, ale căror fapte rămîn anonime. Această permanență a răului și a binelui a făcut ca unele religii să le personifice, să le dea o existență în sine, ba mai mult, să conceapă o luptă continuă între aceste principii personificate, ca, de exemplu, religia vechilor perși în care binele reprezentat de zeul Ormuzd (în limba zendă: Ahura Mazda) se află în luptă continuă cu răul, întruchipat de zeul Ahriman.

S-au încercat multe, foarte multe explicații asupra acestei naturi duale, care face posibil ca o ființă atît de inteligentă să fie purtătoare de rău. Rousseau a venit cu o teorie, care la vremea ei a putut găsi o mare audiență, dar care astăzi nu mai poate avea decît o valoare istorică: omul care trăiește în natură este un om bun, iar viața în societate îl

depărtează de propria lui natură. Pe de altă parte, toate concepțiile religioase au făcut din cuplul rău-bine o problemă de cunoaștere. Sub vechile legende biblice se ascunde mai totdeauna o problemă metafizică, care ne miră și astăzi că s-a putut pune la un asemenea nivel pe vremea aceea. În cazul nostru, cele două principii au fost considerate ca o consecință a faptului interzis „de a mînca din *pomul cunoașterii binelui și răului*", ceea ce indiscutabil este o afirmație simbolică. Ce poate fi un „pom al cunoașterii" decît un simbol reprezentînd determinarea „de la început" a omului să poarte în el binele și răul, putînd în consecință să fie o amenințare pentru tot ce-l înconjoară, chiar și pentru semenii lui. Din nefericire, această situație este o constatare de fapt, și nu depinde de acceptarea legendei sau de interpretarea ei.

*

Istoria evoluției pămîntului pomenește de ere geologice, în care unele animale erau predominante, am putea spune că ele stăpîneau globul, precum astăzi omul. La un moment dat acestea au dispărut, lăsînd în urma lor vestigii fosile întregi, după care au putut fi reconstituite complet. Un astfel de animal, care a trăit în era secundară, a fost *dinosaurul*, care — după cît se pare — a stăpînit întreg pămîntul și apoi a dispărut brusc; spun brusc, pentru că s-au găsit și ouă fosilizate ale acestui animal, dar specia nu a mai putut să reziste și s-a stins. De fapt, dinosaurii formau un întreg grup de reptile gigantice, care cuprindea o serie de subgrupe distincte. Aceste animale, care mișunau pe tot globul, ajungeau, unele, pînă la 40 de metri lungime și 6 metri înălțime. Trebuie să fi avut o înfățișare îngrozitoare, pentru ca oamenii de știință să le fi dat un nume compus din două cuvinte grecești: δεινός *(deinos)* = teribil, înspăimîntător, și σαῦρος *(saũros)* = șopîrlă.

Ce spectacol înfiorător trebuie să fi avut loc pe pămînt prin luptele dintre ele, și dintre ele și alte animale mari și puternice (deși ele erau cele mai mari). Unii dintre dinosauri erau erbivori, iar alții carnivori. Ce cantitate de hrană, cîte tone de alimente, fie vegetale, fie de carne, erau necesare zilnic unui astfel de animal pentru a se hrăni?

Dispariția dinosaurilor nu a putut fi explicată satisfăcător niciodată, deși s-au emis nenumărate ipoteze. Ultima face o legătură între această dispariție și așa-numita „stea a morții", pe care oamenii de știință au numit-o astfel din cauză că la 26 milioane de ani s-ar apropia foarte mult de soare, provocînd pe Terra moartea speciilor biologice. Nu vreau să spun nimic despre probabilitatea unei astfel de ipoteze. Dar dacă nici pentru fenomenul Tungus, produs la începutul secolului nostru, despre care posedăm informații de la martori oculari, și pentru care s-au făcut cercetări chiar la fața locului de către echipe de oameni de știință, nu s-a găsit pînă acum nici o explicație valabilă, deși s-au emis peste 200 de ipoteze, ne dăm seama că în problema dinosaurilor soluția prin emiterea de ipoteze este și mai riscată și lasă loc unui joc indefinit al imaginației. În aceste condiții — și numai în aceste condiții — îmi voi permite să emit o ipoteză-simbol, și anume că grupul de animale de care este vorba s-au putut autodistruge. Pentru a se alimenta, dinosaurul carnivor avea nevoie de o cantitate uriașă de alimente, pe care o obținea prin lupta cu alte animale, învingîndu-le și devorîndu-le. Dar acestea trebuiau să fie, ele însele, mari, pentru a i oferi întreaga hrană de care avea nevoie. Există posibilitatea ca dinosaurii să fi epuizat diverscle specii de animale mari care trăiau în acel timp și care, împuținîndu-se treptat, nu i-au mai putut hrăni. Atunci inexorabila cerință a vieții i-a făcut să se devoreze între ei, pînă s-au autodistrus și au dispărut. S-ar putea aduce unele argumente în sprijinul acestei presupuneri, dar nu este în intenția mea să încerc o demonstrație. Important este numai faptul că o asemenea ipoteză poate fi emisă. Ea mi-a fost sugerată de ceea ce se petrece acum cu o altă specie pe glob. O specie, după cît se pare sau se pretinde, cea mai inteligentă din cîte au existat vreodată, și care a ajuns în pragul autodistrugerii. Nu pentru a se mînca unul pe altul, ci pentru că omul — *de te fabula narratur* — vrea să distrugă omul. Cum este posibil ca o ființă dotată cu un asemenea intelect, care a dat pe Homer și pe Virgiliu, pe Platon și Aristotel, pe Leonardo și Rafael, pe Dante și pe Goethe, pe Bach și pe Beethoven, pe Newton și pe Einstein, să-și piardă starea intelectuală și să meargă orbește spre

anihilarea propriei lui specii, să-și piardă pînă și instinctul de conservare? Încă un pas și nu va mai fi nevoie de apropierea „Stelei morții" pentru ca Terra noastră să se transforme într-un pustiu. S-ar zice că omul și-a asumat el singur destinul dinosaurului...

*

Comparația dintre om și dinosaur mi-a fost sugerată nu numai de multele întîmplări tragice din timpul nostru, ci și de un vers al lui Sophocle, din tragedia *Antigona*, în care autorul grec îi atribuie omului calificativul *deinós*, acela întrebuințat de oamenii de știință pentru a desemna clasa saurienilor gigantici. Iată acest vers [1]:

Πολλὰ τὰ δεινὰ κουδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει,

care s-a tradus în toate limbile moderne prin:

Multe sînt minunile lumii, dar nimic nu e mai minunat decît omul.

Adjectivul *deinós*, care a fost aplicat dinosaurilor cu sensul de „teribil", „înfricoșător", apare și aici sub forma *tà deinà*, pluralul neutru, tradus prin „minunate" [lucruri minunate], și încă o dată sub forma comparativului neutrului *deinón*, anume *deinóteron* = „mai minunat". Traducerea nu este incorectă; adjectivul *deinós* are și sensul de „minunat", „extraordinar", dar este el oare întrebuințat în versul lui Sophocle în sensul acesta? Iată, pe scurt, faptele redate în tragedia citată a autorului grec. Cei doi fii ai lui Oedip, Eteocle și Polynice, au murit amîndoi în lupta dintre ei pentru tronul rămas liber prin dispariția tatălui lor. Kreon, pe care moartea celor doi frați l-a adus pe tronul Thebei, a dat ordin ca Eteocle, care ocupase tronul temporar, să fie înmormîntat după toate datinele, și a interzis thebanilor, sub pedeapsă de moarte, ca Polynice, vinovat de a fi venit cu armele împotriva propriei lui patrii, să fie înmormîntat. Sora celor doi frați, Antigona, își răpește totuși fratele pentru a-i da un mormînt. Dispariția acestuia îl înfurie pe Kreon, care-i poruncește pazniculuí să aducă imediat pe omul care

[1] Sophocle, *Antigona*, v. 332.

a comis fapta pentru a-l executa, adică pe Antigona. Restul tragediei nu ne interesează aici. Dar, după ce Kreon și paznicul părăsesc scena, corul (Oda I) își începe cîntul prin versul citat mai sus, și care cuprinde adjectivul în discuție, *deinós*. La ce se referă el cînd recită acest vers? Să căutăm a-i desprinde sensul din context. Iată cum sînt comentate evenimentele mai departe [2]:

O! inteligență clară, forță dincolo de orice măsură,
O! Destin al omului, făcînd și binele și răul.

Vom observa că puțin înainte de a începe corul să recite celebrul vers citat, Sophocle mai întrebuințează cuvîntul *deinós* în versul [3]:

ἦ δεινὸν ὦ δοκῇ γε καὶ ψευδῆ δοκεῖν
Cît de îngrozitor este cînd judecătorul drept judecă strîmb.

După cum se vede, în acest vers apare cuvîntul *deinón*, dar nimeni nu l-a tradus vreodată prin „minunat" sau „extraordinar", ci prin „îngrozitor".

Sophocle nu a înțeles deci să acorde omului calificativul *deinós* cu sensul plenar de „minunat" sau de „extraordinar", ci dublat de cealaltă față a lui, de îngrozitor, înspăimîntător, așa precum oamenii l-au întrebuințat în legătură cu *dinosaurii*. Astfel versul binecunoscut:

Pollà tà deinà koudèn anthrópon deinóteron pélei

poate fi tradus, în contextul dat, în conformitate cu versurile care-l preced sau care-l urmează, cu un sens mai real:

Multe sînt uimitoare în lume, dar nimic nu este mai formidabil și teribil ca omul.

*

În contextul cultural al unei epoci sau al alteia s-au încercat diverse explicații ale acestei ființe excepționale, „care face și binele și răul". Religiile au impus, în general,

[2] *Op. cit.*, v. 364—365.
[3] *Op. cit.*, v. 323.

unele comandamente, dintre care unul, principal, este „să nu ucizi". Buddhiștii au mers chiar mai departe și au lărgit această ordonanță, interzicînd și sacrificarea animalelor. Dar toate acestea nu au fost capabile să oprească pe om de la uciderea omului, să realizeze o umanitate morală, ci tot timpul ne-am găsit în fața unei omeniri care pendulează între bine și rău. Se prea poate ca indivizi izolați să se realizeze ca exemplare de excepție, dar nu ei caracterizează istoria faptelor omenești. Ceea ce pare și mai ciudat este că și atunci cînd omul și-a propus ca scop binele, el a luptat pentru realizarea lui, în majoritatea cazurilor, tot sub dominația răului. Constatarea care se impune, avînd în vedere trecutul istoric și lumea contemporană, adică faptele, că nu există o singură epocă în care binele să fi fost dominant, oricît de nobile și elevate ar fi fost scopurile urmărite.

Pe de altă parte, filosofiile, prin sistemele lor teoretice, au căutat și ele să fundeze ideea de bine și rău, aproape fiecare mare filosof avînd în cadrul operei lui concepută o etică, dar influența lor asupra comportamentului uman a fost și mai mică, dacă nu neglijabilă.

S-a căutat a se înlătura amenințarea omului de către om și prin ideea de constrîngere sau de utilitate. Pentru aceasta s-au creat legi și penalități, cu urmări aproape neglijabile, rezultatul de ansamblu al tuturor concepțiilor fiind vizibil în timpul nostru, cînd omul a devenit, în cea mai civilizată societate din istorie, o primejdie pentru întreaga viață de pe pămînt, punînd în balanță organizarea societății cu existența însăși.

Putem conchide că omul este prin natura lui o dualitate morală, din care nu a putut ieși pînă acum. El poate ocupa, în mod teoretic, trei poziții pentru a depăși această dualitate:

— A face numai răul, ceea ce este o stare extremă, o stare-limită. Un exemplar uman conștient de acțiunile lui, *normal mintal*, care să facă în mod consecvent numai răul, nu a fost consemnat de istorie. Nimeni nu este încontinuu rău. Totuși, unele concepții arhaice, mazdeismul, de exemplu, după cum am văzut, au imaginat un principiu al răului.

— A face numai binele, dar și aceasta este o stare tot de excepție. Religiile descriu pe fondatorii lor ca astfel de

exemplare excepționale, dar, prin însăși descrierea lor, ele îi scot din cadrul uman. Nu se poate arăta însă istoric că a existat vreodată o colectivitate umană care să se mențină consecvent pe această linie.

— Mai există o poziție, pe care omul, în mod teoretic, ar putea-o ocupa, aceea de a ieși din starea de dualitate morală și de a trece dincolo de ea, de a părăsi „starea lui Cain și Abel", dar este oare accesibilă omului această realizare?

Vom remarca în legătură cu aceste trei posibile poziții pentru om că ele presupun conceptele de bine și de rău ca definite în prealabil. Dar gînditorii, în general, s-au contrazis atunci cînd au căutat să precizeze aceste idei, pentru a le da un conținut de principiu. Desigur, unii ar putea gîndi — și acest mod de a vedea lucrurile a și fost gîndit — că nu legea morală este legea progresului speciei, ci legea vieții naturale, *struggle for life;* acesteia i s-au supus însă și dinosaurii și consecința a fost dezastruoasă.

*

Pentru a avea un cadru în care să putem discuta ideile de care va fi vorba în acest capitol, credem că nu este lipsit de interes să spunem cîteva cuvinte despre concepția lui Socrate, primul care crede că există o știință a binelui și a răului, o „știință" în sensul grecesc al cuvîntului, nu o știință în înțelesul modern, adică de „știință deductivă", cu un grup de axiome și de teoreme deduse după anumite reguli bine stabilite de la început. Poate ar fi mai bine, fiindcă este vorba despre principii — și în cazul acestora, după cum am menționat la timp, Aristotel a spus că „nu există știință" — să vorbim despre „cunoașterea theoretică". Care este principiul pe care Socrate îl descoperă la baza ideilor morale? Concepția lui ne este redată de Aristotel astfel [4]: Socrate „avea dreptate cînd spunea că nu poate exista virtute fără înțelepciune". Sau cum rezumă Zeller textele privitoare la această problemă — referindu-se și la

[4] Aristotel, *Ethica nicomachică*, VI, 13, 1144 b. Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

Memorabilia lui Xenophon [5]; „Știința este cu un cuvînt rădăcina oricărei activități morale; neștiința este temeiul tuturor greșelilor". Dar este vorba de care știință? Adevărata știință este pentru Socrate „cunoaște-te pe tine însuți", maxima apollinică γνῶθι σεαυτόν. Prin aceasta, el vroia, bineînțeles, să cunoască, așa cum urmărea în toate cercetările lui, ceea ce este universal și permanent în natura umană. [6] În acest sens, în dialogul *Menon* [7], găsim o serie de observații din care rezultă că sufletul face unele lucrări folositoare și altele nefolositoare, după cum sînt sau nu călăuzite de rațiune, deoarece, la om, toate depind de suflet, iar facultățile sufletului depind, la rîndul lor, de această facultate. Așadar, conchide Socrate, „virtutea este rațiune, fie în întregime, fie numai în parte". În *Phaidon*, el întărește cele spuse, și arată că singurul temei al virtuții este gîndirea. [8]

Deci, pentru a ști ce este bine și ce este rău, trebuie să pătrunzi în propria ta ființă, să descoperi sursa binelui și a răului. De aceea, referitor la prima „știință" — cunoașterea de sine —, și în *Phaidros* [9] celebrul athenian ne spune că ar fi de rîsul lumii dacă ar căuta înțelesul celor străine de el, fără să se cunoască mai întîi pe sine. Ignoranța adevăratului bine și a adevăratului rău este de fapt, după cum spune Xenophon în *Memorabilia*, ignoranța de sine însuși. [10] Numai ignorantul este rău, termen care vrea să însemne aici acela care nu a ajuns la cunoașterea esenței lui umane, iar în dialogul *Gorgias*, Socrate arată că numai omul superior este bun *(kalós kagathós)*. [11] În același sens observa și istoricul francez al filosofiei Emile Boutroux [12] că „nu există pentru om altă știință de dobîndit decît aceea a omului".

[5] E. Zeller, *Geschichte der griechischen Philosophie*, II, 1, p. 147 (ed. a V-a, O.R. Reisland, Leipzig, 1922).
[6] Xenophon, *Memorabilia*, I, 1. 16.
[7] Platon, *Menon*, 88 a—e.
[8] *Phaidon*, 69 b.
[9] Platon, *Phaidros*, 229 e.
[10] Xenofon, *Memorabilia*, IV, 2.
[11] Platon, *Gorgias*, 515 a—516 a.
[12] Emile Boutroux, *Etudes d'histoire de la philosophie*, p. 39 (Alcan, Paris, 1897).

*

Pentru Aristotel, vom vedea, lucrurile se schimbă mult în terminologie. Binele suprem depinde și pentru Stagii rit de rațiune, deși în lucrarea *Ethica nicomachică* începe prin a se ocupa îndeosebi de virtutea în societate, binele fiind în acest sens un termen care acoperă diferite activități practice sau spirituale. De aceia, traducătoarea, în introducerea la această lucrare, subliniază [13] că: „Binele se prezintă [în această lucrare] ca o progresie ascendentă a unui model de împlinire a umanului în cadrul condiției sale terestre". Trebuie să precizăm însă că pentru Aristotel binele, „care se spune în multe feluri", este în sensul lui cel mai înalt virtutea în act ca fiind o activitate a spiritului, iar bunurile exterioare, cînd sînt moderate, servesc ca instrumente ale acestei activități, dar cînd sînt excesive, o contrariază. [14] „În sfîrșit, spune el, opera morală nu poate fi dusă la desăvîrșire decît prin intervenția înțelepciunii practice și a virtuții etice." Există pentru Stagirit virtuți dianoetice și virtuți etice, primele dezvoltîndu-se prin intermediul învățăturii iar celelalte prin educație, prin deprindere. [15] Dar „omul care-și exersează intelectul și-l cultivă [...] este cel mai iubit de zei [...] căci ei se bucură de ceea ce este în om mai elevat și mai înrudit cu natura lor (iar acest lucru nu poate fi decît intelectul).[16]

După cum am mai spus, partea superioară a ființei umane este considerată de Aristotel a fi *noûs*-ul, intelectul activ, ordonator, nepieritor. El revine asupra acestei concepții — dezvoltate și în *Metafizica* și în *De anima* — și în *Ethica nicomachică* [17]. În acest sens binele, în principiul lui, este socotit a fi viața conformă *noûs*-ului și „[zeii] recompensează pe cei ce iubesc și prețuiesc intelectul mai presus de orice" fiind asemănător lor, iar aceasta se obține prin activitatea contemplativă (θεορία = theoría). [18] Viața dusă în

[13] Traducere de Stella Petecel, p. XI.
[14] Aristotel, *Ethica nicomachică*, I, 1097 a— 1078 b; X, 1178 b, 1179 a.
[15] *Idem*, II, 1103 a, 1144, a.
[16] *Op. cit.*, X, 1179 a.
[17] *Op. cit.*, X, 1179 a, 1177 b. Urmărim traducerea citată.
[18] *Op. cit.*, X, 1179 a, 1177b. El completează ideea că, fiind un „compus uman", omul are nevoie și de bunuri exterioare, dar în mod moderat.

conformitate cu intelectul va fi, de aceea, — în comparație cu viața umană — divină [19], ceea ce va însemna fericirea reală a omului.

Nu vom insista asupra detaliilor teoriei aristotelice a binelui, fiindcă pe noi ne interesează aici numai problema de principiu. [20] Socrate a spus, după cum ne amintim, că problema binelui urmează din „cunoașterea de sine însuși"; Aristotel scrie că pentru a trăi sub tutela binelui înseamnă a trăi în conformitate cu intelectul superior, care se cunoaște pe sine, cînd ajunge la a se gîndi singur. Rezultatele sînt foarte apropiate.

În *Metafizica* Stagiritul identifică, de altfel, binele prin excelență cu primul motor nemișcat, deoarece existența acestuia este un dat necesar iar necesarul este „condiția *sine qua non* a binelui". [21] În această viziune binele este deci de domeniul *absolutului* și de aceea scolasticii, următori lui Aristotel, au spus că binele este unul din *transcendente (transcendentia)*.

*

O altă doctrină care aparține lumii antice grecești, și care are la bază în special etica, este cea stoică, dar întrucît concepția ei despre morală are un caracter specific practic, o socotim neinteresantă din punct de vedere filosofic.

Școala stoică începe cu Zenon din Citium, considerat un continuator al doctrinei cinice, mai amplu dezvoltate, și este ilustrată în lumea latină prin reprezentanți ca Epictet, Marc Aureliu, Seneca etc. În concepția lor stoicii pleacă de la ideea că rațiunea universală, a cărei prelungire este rațiunea umană, impune ca omul să trăiască în mod natural moral pentru a fi în acord cu rațiunea care face în fond una cu natura. În acest sens ei afirmă că „nu ar fi firesc ca natura să îndepărteze ființa de ea însăși". [22] După cum ne spune, în același context, Diogenes Laertios, binele este definit,

[19] *Op. cit.*, X, 1177 b.

[20] Aristotel într-o primă clasificare a virtuților le-a despărțit, cum am văzut, în *virtuți dianoetice* și *virtuți morale*. Ele au fost studiate destul de amănunțit în *Ethica nicomachică*.

[21] *Metafizica*, XII, 7, 1072 b.

[22] Diogenes Laertios, *Viața și doctrinele filosofilor*, VII, 87—94.

în general, ca „ceea ce are un folos sau este identic sau ceva apropiat cu folosul", iar într-o altă definiție, ca „perfecțiunea naturală a unei ființe raționale ca atare". El este socotit a fi virtutea însăși, precum și ceea ce participă la virtute.

Dintre bunurile, care sînt diferențiate pe genuri și valori, știința este socotită ca un bun pur, iar filosofii sînt asemănați zeilor. [23] Urmărirea perfecțiunii se face prin virtute și acesta era motivul pentru care stoicii făceau, cu scop practic, o amplă analiză a diviziunii virtuților care urmau să aducă pe înțelept la starea de ἀπάθεια, adică la lipsa oricărei suferințe.

*

Dintre cei vechi, cel mai apropiat de Platon în modul de a concepe morala ne apare Plotin. Știm că pentru Platon omul a căzut din „lumea ideilor" în „lumea sensibilă" iar binele cel mai mare pentru om este o reintegrare în lumea noetică. Această „reîntoarcere" este de fapt o „purificare", iar sensul moral conceput de el îl vom găsi nu numai la Plotin, dar și la unii filosofi moderni.

Binele devine la Plotin prima ipostază a *Unului*, a divinității. Satisfacția pe care o poate da săvîrșirea binelui este însă considerată de ordin accidental, idee care se poate desprinde din următorul citat [24]: „chiar și atunci cînd plăcerea nu ar însoți binele, acesta nu ar trebui să fie mai puțin ales și urmărit pentru el însuși", pentru că binele se situează deasupra virtuții și frumosului. [25] De aceea, nu fiindcă este dorit este el bine, ci pentru că este bine este dorit. Ridicarea la bine se face printr-o *katharsis* a intelectului, printr-o purificare a acestuia pentru a-l elibera de atracția materiei. A fi moral înseamnă după Plotin a fi liber, astfel încît nu poate constitui o datorie sau o speranță. De altfel el o spune clar [26]: „Libertatea o raportăm la principiul cel mai nobil din om, la acțiunea inteligenței". Ideea de bine o raportăm la libertate, pe care o obținem prin asceza minții.

[23] *Ibidem*, 108—119.
[24] Plotin, *Eneade*, VI, 27.
[25] *Ibidem*, VI, 6; V, 5, 12.
[26] *Ibidem*, VIII, 3.

După cum se vede, nu de la acțiunea morală, nu de la virtute, pleacă Plotin, pentru eliberarea inteligenței, ci virtutea este o consecință a omului devenit conștient de el însuși, idee pe care o vom mai întîlni mai tîrziu și la alți gînditori.

*

Dacă trecem de la filosofia grecească la filosofia care a continuat-o, prescolastică și scolastică, perioadă care a dominat gîndirea europeană pînă la Renaștere, vom întîlni mai multe încercări de a fonda logic binele și prin aceasta de a explica apariția răului în lume.

Nu vom intra în discuțiile interminabile ce s-au făcut în această problemă, ci ne vom opri numai la concepția a două mari personalități ale acestei epoci. Una de la începutul cercetărilor filosofice ale acestei lungi perioade, Augustin (354—430 e.n.) și a doua, o mare personalitate a filosofiei scolastice, Thomas de Aquino (1225—1274), din pragul epocii umaniste.

Augustin pleacă de la ideea că originea binelui se află în existența absolută și autonomă a Ființei, dar voința omului îl îndepărtează de la această stare și provoacă răul, care este de fapt o „lipsă" a binelui. Binele are astfel o cauză eficientă *(causa efficiens)* iar răul are o cauză deficientă *(causa defficiens)* [27]. Pentru acest gînditor deci, numai binele are o existență reală, substanțială, fiindcă este un aspect al Ființei absolute, pe cînd răul nu are o natură proprie a lui, ci reprezintă numai o lipsă a binelui — *amissio boni.* Din acest motiv nu poate exista un „rău în sine", el are o poziție accidentală față de bine, care ordonează lumea. Deși integrat acestei ordini, el îi este într-un fel subordonat. [28]

În ceea ce privește pe Thomas de Aquino, care urmărește, cel puțin în intenție, să interpreteze în mod corect pe Aristotel, el trece în revistă, ca și filosoful grec, virtuțile etice și dianoetice, găsind fundamentul binelui în *visio di-*

[27] Augustin, *De civitate Dei*, XII, 7.
[28] *Ibidem*, XI, 22.

vinae essentiae — „contemplarea esenței divine". [29] Există scopuri, spune el, pe care le urmărim în vederea obținerii unui alt lucru, dar există și un scop al acțiunilor noastre pe care-l urmărim numai pentru el însuși, spre el tinzînd în final și toate celelalte acțiuni, și acesta este binele cel mai mare, și care în ultima analiză este *visio*. [30]

*

Am vroit în cele de mai sus să desprindem, din principalele sisteme de morală din trecut, fundamentarea principială a binelui și a răului. Trebuie să recunoaștem că problemele de principiu, cu toate ideile excepționale abordate, nu au constituit principala preocupare a concepțiilor respective. Ele au avut în vedere mai mult modalitatea care ar putea duce pe om la fericire, moralitatea fiind considerată, în general, și în Antichitate și în Evul Mediu, ca o „știință practică" [31], aspect care nu intră direct în subiectul nostru. Să vedem însă cum apare ea în lumea modernă.

*

Descartes nu a scris nici un tratat de etică, dar din diverse afirmații și din scrisori se vede că „morala" lui consta din scopul atingerii fericirii, prin prelungirea vieții, prin obținerea unei medicine perfecționate, care să înlăture bolile ș.a.m.d. După cum vedem, nici lumea modernă nu începe cu o definiție de principiu a binelui și a răului, ci tot cu urmărirea unui scop practic altfel conceput.

[29] Thomas de Aquino, *Summa theologiae, Pars secunda*. În această lucrare, Thomas urmărește pe Aristotel, în ceea ce privește enumerarea și împărțirea virtuților.

[30] Thomas de Aquino, *Ethica*, I, 19—20. Ideea aparține lui Aristotel și este exprimată clar în *Ethica nicomachică*, I, 1, VI, 1145 a.

[31] Iată tabelul clasificării științelor în concepția lui Aristotel:

Științe		
1. *Theoretice*	2. *Practice*	3. *Poietice*
Metafizica	Etica	Muzica
Matematica	Științele economice	Poezia
Fizica	Politica	Arhitectura

Afirmația noastră este confirmată de cea mai interesantă construcție modernă privind această problemă, și care este *Critica rațiunii practice* a lui Immanuel Kant.[32] Celebrul filosof german își începe cercetarea prin cea mai legitimă întrebare în această problemă și care, cu necesitate, este prima: ce este moralitatea și care este principiul pe care se fundează. Desigur, din punct de vedere obișnuit, acțiunea morală apare ca fiind săvîrșită din respect pentru lege. Mai e concepută însă și ca o poruncă morală a iubirii de om, ceea ce pare contradictoriu, un sentiment neputînd naște dintr-o poruncă, ci poate semnifica doar o tendință către.[33] Dar dacă degajăm această acțiune de orice „plăcere" sau „satisfacție", pentru a vedea creația ei, atunci ajungem la prima maximă a moralității: „acționează totdeauna astfel ca maxima voinței tale să poată servi în același timp ca principiu al unei legi universale"[34]. Dar dacă toate lucrurile din natură ascultă de o lege, și activitatea omenească trebuie să fie condusă de legi, adică de principii. Această facultate care conduce actele noastre este voința, care nu este o constrîngere, ci un imperativ, ceva care se impune de la sine. Voința este aspectul practic al rațiunii, este „rațiunea practică", aceea care afirmă imperativele moralității, în mod categoric. Acestea sînt *imperativele categorice* ale moralei. Dar cum salvează Kant valoarea în sine a acestor imperative categorice?

Deoarece ele leagă voința cu datoria de a face ceva, independent de orice informație empirică, imperativul categoric este o judecată sintetică *a priori*. Și așa cum a ajuns în *Critica rațiunii pure* la explicația progresului în matematici și, în general, în științe, prin introducerea judecăților sintetice *a priori*, tot astfel va căuta el să explice legea

[32] Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Această lucrare a mai avut o urmare în *Metaphysik der Sitten* (1797) și un preludiu în *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Am urmat traducerea în limba română de D.C. Amzăr și R. Vișan, Edit. Institutului Social Român, București, 1935, p. 74, precum și *Kant* de Théodore Ruyssen (Paris Félix Alcan, 1929), cap. V. O versiune nouă a semnat Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972: *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*. Cu o postfață de Niculae Bellu.

[33] *Ibidem*, p. 73.

[34] *Ibidem*, p. 30.

morală, socotind că imperativul categoric este o judecată sintetică *a priori*. Dar aceasta revine, dacă ținem seama de maxima de bază citată mai sus, la a ne pune întrebarea: care este posibilitatea pe care noi o avem de a voi ca aceea ce conduce acțiunile noastre să fie o lege universală? * Răspunsul lui Kant este următorul: „Acționează în așa fel, încît să tratezi totdeauna umanitatea, atît în ceea ce privește persoana ta cît și a altuia, ca un scop și nu ca un mijloc". [35] Legea morală devine astfel un fapt al rațiunii — *Factum der Vernunft* — și o expresie a libertății omului de a gîndi.

Meritul lui Kant este că a încercat să ridice comandamentele morale la rangul de principii chiar dacă nu a reușit complet.

*

Nu putem merge prea departe cu examenul nostru. Vom constata numai că de la Descartes și pînă astăzi sistemele de morală s-au înmulțit așa de mult, că pot, prin varietatea lor, provoca confuzii. Morala lui „a-ți fi bine" sau morala lui „a te feri de rău" nu pot pretinde, după părerea noastră, a constitui un fundament metafizic, adică un principiu. S-a încercat, pentru a depăși aceste dificultăți, să se constituie chiar o „morală fără obligație sau sancțiune", cum a făcut J.M. Guyot într-o carte cunoscută la timpul ei. [36]

Gînditorul care a redat însă cel mai bine sensul moralei — în epoca modernă — este Spinoza. Mai întîi, el stabilește că singurul lucru util este faptul de a înțelege [37]: *mens, quatenus ratione utitur, alius sibi utile esse judicat, nisi id,*

* Iată critica adusă de Hegel concepției principiului voinței la Kant: „Însă întrebarea este: care este principiul voinței? În această privință au fost indicate tot felul de principii, bunăvoința, fericirea etc. Principiile *materiale* ale acțiunii se reduc toate la impulsuri, la *fericire*" (subl. aparțin filosofului german; v. Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. II, Ed. Academiei R.P.R., Buc. 1964, p. 614—615); vezi și, ceva mai departe (*loc. cit.*, p. 616): „Așadar, pentru determinarea *obligației morale*, Kant n-a avut altceva decît forma identității, a necontrazicerii de sine [...]", determinări, acestea, „pur formale".

[35] *Idem*, p. 78 și 117.

[36] Jean-Marie Guyot, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (Paris, 1885).

[37] Spinoza, *Ethica*, IV, teorema XXVI.

quod ad intelligendum conducit — „Intelectul, întrucît se servește de rațiune, nu gîndește că îi este util nimic altceva decît ceea ce îl conduce la înțelegere". Iată dar că ne apropiem de concepția lui Socrate: cauza răului este ignoranța.[38]

De altfel, Spinoza spune și el, în același sens, că puterea intelectului este definită numai prin inteligență — *mentis potentia sola intelligentia definitur*[39] —, astfel că ea se arată în înțelegerea lucrurilor, aceasta constituind tot ce poate fi mai util pentru om. De aceea el definește binele ca „ceea ce știm în mod sigur că ne este util", iar răul ca „ceea ce nu ne este util". „Cunoașterea răului este o cunoaștere neadecvată" — *cognitio mali cognitio est inadequata.*[40] De unde rezultă pentru filosoful din Amsterdam că, dacă mintea omenească nu ar avea decît idei adecvate[41], „nu și-ar forma nici o noțiune despre rău" — *quod si mens humana nos nisi adaequatas haberet ideas, nullam mali formerat notionem.*

Și, ducînd mai departe consecințele acestei idei, el formulează o nouă teoremă[42]: „Dacă oamenii s-ar naște liberi ei nu și-ar forma nici o concepție despre ce este bine sau ce este rău atît timp cît ar fi liberi", ipoteză pe care o declară singur imposibilă, întrucît aceasta ar însemna ca cel care s-ar naște de la început cu puterea de a se conduce după rațiune să se situeze dincolo de bine și de rău. Dar dacă el nu admite o atare situație, recunoaște în schimb omului liber forța inteligenței lui de a evita sau de a combate răul. Toate aceste considerații sînt trepte pe care Spinoza ajunge la partea finală a eticii lui.

Perfecțiunea și imperfecțiunea nu sînt în realitate decît moduri de gîndire, binele și răul nefiind decît noțiunile pe care ni le formăm prin comparație cu un model al naturii umane pe care ni-l propunem.[43] În final, nu virtutea practicată fără libertatea interioară duce la eliberare, ca să nu mai vorbim de viciu, oricît ar înnobila ea omul, ci eliberarea

[38] *Ibidem*, IV, Definiția 1.
[39] *Ethica*, V, finele la *Praefatio*.
[40] *Ibidem*, IV, teorema LXIV.
[41] *Ibidem*, II, definiția IV. Pentru Spinoza o idee este adecvată dacă, luată în sine, este adevărată.
[42] *Ibidem*, IV, teorema LXVIII.
[43] *Ibidem*, prefața la cartea a IV-a.

omului prin raţiune, care face ca el să iasă din dualitate şi să înţeleagă prin raţiunea lucidă ceea ce este binele şi răul. Acesta este şi tîlcul ultimei teoreme din *Ethica*, o apoteoză a întregii sale opere [44]: *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra, quia eadem gaudemus; ideo libidines coërcere possumus* — „Beatitudinea nu este recompensa virtuţii, ci virtutea însăşi; şi nu ne bucurăm de beatitudine fiindcă ne înfrînăm pasiunile, ci, din contra, fiindcă ne bucurăm de beatitudine putem să ne înfrînăm pasiunile".

Atitudinea morală a unui om este astfel rezultatul elevaţiei lui intelectuale, este o consecinţă şi nu o cauză. Aceasta confirmă, încă o dată, afirmaţia lui Socrate, că numai ignorantul este rău. În termenii lui Spinoza aceasta revine la a spune că numai cine nu e liber, adică numai acela care nu se conduce după raţiune, este rău.

Există însă o autenticitate a virtuţii şi o simulare a ei. Adevărata virtute decurge din raţiune şi din elevaţia spirituală ca o consecinţă *sine qua non*; virtutea aparentă decurge dintr-o falsă idee pe care vrea s-o creeze omul despre el. Este cel din oglindă, despre care am vorbit într-un capitol precedent, care cultivă, cînd cultivă, virtuţile pentru motive mărturisite sau nemărturisite, ca Pafnutie al lui Anatole France, din *Thaïs*. Omul cu adevărat moral este prin libertatea lui mentală virtuos, pentru că el s-a desprins de propria lui „egoitate", şi-a lărgit eul, cum zice Goethe în *Faust*, pentru a cuprinde întreaga umanitate.

Cum am văzut, după acest filosof „beatitudinea nu este o recompensă a virtuţii", ci virtutea. A urmări numai virtutea nu este suficient pentru a ajunge a fi „omul liber" (care se conduce după raţiune). Cum să ne explicăm această idee? Mai întîi, omul virtuos este un exemplar ales, şi el împodobeşte societatea în care trăieşte. Acest lucru este incontestabil. Atunci ce vrea să spună această afirmaţie? Se poate să fii virtuos prin mimare sau prin dorinţa de a apărea virtuos (ceea ce te duce tot la mimare). Practicarea în felul acesta

[44] *Ibidem*, V, teorema XLII. Am urmărit aici ediţia Benedicti de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, text latin, cu note, publicat de Giovanni Gentile, Ed. Laterza, Bari, 1933.

a virtuții nu duce la elevarea intelectuală. O legendă biblică vorbește despre „mulți oameni avuți" care făceau, pentru paradă, daruri însemnate, dar valoarea morală au avut-o doi bănuți pe care i-a dat o femeie săracă. Actul care apare virtuos este cu adevărat virtuos dacă este o consecință a unei libertăți intelectuale complete, negrevată de nici un scop (interes). Platon a scris deseori despre acest sens al virtuții. Astfel, în *Republica*, vorbește, sub formă de mythos, despre cineva care-și petrecuse viața într-o cetate foarte civilizată „și a învățat virtutea din obișnuință și fără filosofie [45]. Din această idee, asupra căreia Platon a revenit în diverse dialoguri, reiese că filosofia — iubirea de înțelepciune — trebuie să lumineze virtutea. Și dacă acceptăm sensul dat, în ultimă analiză, filosofiei de Socrate, acela de „cunoaștere de sine", adică de ce ești tu în realitate, aceasta revine, după cum am văzut, la conștiința gînditoare care ia act de ea însăși. Virtutea urmează deci din această cunoaștere de sine, fiind o realitate și nu o convenție.

*

Cele cîteva idei schițate numai în mare în filosofia europeană se găsesc și în alte culturi antice, în special la gînditorii din China sau India. Așa în filosofia antică chineză, două tendințe se află la baza tuturor concepțiilor. [46]

Pe cînd confucianistul Mencius spunea că fiecare om poate deveni un înțelept pentru că el este originar bun, Siun-tse căuta să demonstreze că fiecare om poate deveni un *Yu* (înțelept în sens tradițional), pentru că el este originar inteligent.

Explicațiile pe care le dau filosofii chinezi țin de un mod special de a gîndi, care nu-l vede pe om decît făcînd parte dintr-o societate organizată, pentru că numai astfel fiecare poate utiliza forțele și capacitățile celorlalți. Astfel se ajunge la necesitatea de a trăi în societate, care, la rîndul ei, are nevoie de reguli de conduită. Acestea sînt ceea ce poartă numele de *li* (reguli, cu multiple sensuri). Ele stau la baza

[45] Platon, *Republica*, X, 619 d.

[46] Urmărim lucrarea lui Fung Yu-lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* (trad. franc., Payot, Paris, 1952).

moralității, reprezentînd originea ei. Toate acestea sînt valabile atît timp cît sîntem în domeniul „distincțiilor" (v. infra sensul cuvîntului). Taoistul Tchuang-tse [47] ne lămurește asupra acestui aspect al problemei: „[Adevăratul înțelept], spune el, este fericit în mod absolut, pentru că se află dincolo de distincțiile obișnuite ale lucrurilor. El depășește distincțiile dintre el și lume, dintre « eu » și « non-eu ». Prin urmare nu are *eu*." Am ajuns la o idee despre care am mai vorbit. Confundarea individului cu lumea lui psiho-fizică, închiderea lui în sfera îngustă a individualității provoacă dualitatea *eu —non eu*, care duce apoi la toate distincțiile posibile, între care și aceea de bine și rău.

Și în India întîlnim aceeași doctrină. În versetele din *yoga-sutra* ale lui Patanjali găsim afirmații de același gen[48]: Cunoașterea care provine din adevăratul discernămînt liberează de toate legăturile și îmbrățișează toate obiectele în toate condițiile". Și mai departe [49]: „Intelectul în stare de contemplație este lipsit de impresiuni", idee pe care, ne amintim, o găsim și la Albertus Magnus și pe care el o numea *nudatio*. În sfîrșit, yoghinul ajuns la această stare de conștiință are o activitate cu un caracter specific. Iată ce ne spune versetul următor [50]: „Acțiunile yoghinilor nu sînt nici albe, nici negre", ceea ce înseamnă că ei au ieșit din domeniul distincțiilor, iar actele lor nu mai pot fi calificate din punctul acesta de vedere. *Dar ele există*. Și se poate spune că un yoghin a atins această stare cu cît el are o activitate mai mare. Acest *jivanmukta* (om eliberat) nu rămîne însingurat în lumea pe care și-o creează, ci se integrează în activitatea creatoare în împlinirea obligațiilor sale lumești dincolo de plată și răsplată. [51]

*

Am trecut în revistă o serie de concepții asupra binelui și a răului, dar, după cum am văzut, nici una nu ne-a putut

[47] *Tchuang-tse*, capitolul I. În China, în general, cărțile autorilor antici se intitulau cu numele autorului.

[48] Patanjali, *Yoga-sutra*, III, 54.

[49] *Op. cit.*, IV, 6.

[50] *Op. cit.*, IV, 7.

[51] *Bhagavad-Gîtă*, p. 33—34 (apud trad. rom. de Sergiu Al-George, în *Filosofia indiană în texte*, Editura Științifică, 1971).

spune clar ce sînt aceste idei în esența lor; nu avem o idee clară și distinctă despre ele. Ni s-a spus cînd apar, în ce condiții se produc și ce le-ar putea împiedica să se producă, dar motivul logic pentru care nu s-a putut găsi o definiție a binelui în sine și nici a răului în sine nu ni s-a arătat.

Un pasaj din *Eticha nicomachică* cred că ne-ar putea ajuta să descoperim cauza acestei dificultăți. În căutarea a ceea ce este binele (ἀγαθόν), Aristotel ajunge la o concluzie care, la prima vedere, pare surprinzătoare [52]: „Binele este exprimat în tot atîtea moduri ca și existentul (căci, în categoria esenței, de exemplu, el este numit divinitate și intelect, în cea a calității este numit virtute, în cea a cantității măsură, în cea a relației utilitate, în cea a timpului oportunitate, în cea a spațiului situare și așa mai departe), încît este limpede că binele nu este ceva comun, general și unic, altfel el nu ar fi inclus în toate categoriile, ci într-una singură." Într-adevăr Aristotel afirmase în *Metafizica* [53] că „despre ființă se vorbește în multe feluri" (τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς): existența ca accident; existența în sensul de adevărat; existența ca posibilitate și act; existența despre felul categoriilor. Dar dacă, așa cum afirmă Aristotel, „binele se spune în multe feluri ca și existența", atunci trebuie să admitem că este imposibil să avem o definiție unică a binelui. Pe baza acestor considerații, Stagiritul ajunge în *Ethica eudemică* [54] la concluzia că, „așa cum o știință unică a existenței este imposibilă, la fel este imposibilă și o știință unică a binelui". Lucrul este de la sine înțeles. Dacă binele corespunde la diferite stări existențiale care nu au o bază comună, nu se poate constitui o știință — o normă — a binelui.

Ce trebuie să conchidem din această expunere asupra naturii binelui la Aristotel ?

Binele ar corespunde la diferite activități ale corpului, ale psihicului sau exterioare lui, neavînd comun între ele decît denumirea, adică sînt simple omonime și de aceea binele

[52] Aristotel, *Ethica nicomachică*, I, VI, 1096 a. Traducerea românească citată.

[53] Aristotel, *Metafizica*, IV (Γ), 2, 1003 a; VI (E), 2, 1026 b (trad. de Șt. Bezdechi, Editura Academiei R.P.R., 1965).

[54] *Ethica eudemică*, p. 18 (trad. germană de H. Bender, Hermannsche Verlags-Buchhandlung, Stuttgart).

nu poate fi definit, și ca o consecință nici răul. Neavînd nici un numitor comun ca speță, diferitele forme de bine nu sînt decît calificări ale unor acte diverse considerate laolaltă. Dar dacă nu putem vorbi despre bine și rău ca de niște idei în sine, ele nu au nimic comun între ele ? Nu credem că aceasta a vrut să spună Aristotel. Chiar dacă formează șiruri diferite de bunuri materiale sau de acte psihice — de virtuți —, toate acestea au în comun între ele fericirea, care poate fi concepută drept scop, ca la Aristotel, sau cauză, în formă de beatitudine, ca la Spinoza. Și mai au încă ceva în comun, anume faptul că ele derivă, cum am văzut la toți marii gînditori, dintr-o stare intelectuală sau volitivă care este în ultimă instanță, cum va spune Kant, aspectul practic tot al rațiunii.

Nu putem dar socoti că binele și răul sînt concepte originare, ele nu apar decît o dată cu intrarea omului în dualitate, în desfășurarea dialectică a procesului cunoașterii, adică o dată cu alteritatea. De aceea cunoașterea poartă în ea legea morală. Nu putem cunoaște decît prin rațiune și raționăm prin distincțiuni. A raționa este în fond o formă de dialogare a eului cu alteritatea. Am putea spune că, dincolo de deosebirile de forme de argumentare, nici un filosof nu a separat actul moral de cel intelectual. Inductiv sau deductiv, religii, filosofii sau simple intuiții, metodele ridicării ființei umane sînt de fapt eforturi, în funcție de epocă și mediu, pentru perfecționarea minții, chiar atunci cînd se simplifică și devin partea bunului simț. Legea morală derivă astfel din elevația intelectuală, reflectată la nivel social prin actul etic, a celui care o cultivă, făcînd parte din structura mentală a omului cînd a ajuns la o conștiință superioară. Ea devine naturală pentru acela care a reușit să-și libereze mintea de aspectele neesențiale ale vieții și în măsura în care el a reușit aceasta. Într-un pasaj celebru și des citat din *Critica rațiunii practice*, Kant ne face o mărturisire care arată o înțelegere superioară a binelui [55]: „Două lucruri îmi umplu sufletul cu o veșnic nouă și crescîndă admirație și venerație, cu cît mai des și mai stăruitor se îndreaptă gîndul meu către ele:

[55] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Încheiere* (apud traducerea românească citată).

cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine. Pe amîndouă nu trebuie să le bănuiesc doar și să le caut ascunse în întunecimi sau dincolo de orizontul vederii mele; le văd în fața mea și le leg nemijlocit de conștiința existenței mele [...]. Prima perspectivă, a unei mulțimi nenumărate de lumi, îmi strivește oarecum însemnătatea mea de făptură însuflețită, care, după ce a fost, pentru scurtă vreme (te întrebi cum), înzestrată cu viață, trebuie să întoarcă planetei (un simplu punct în univers) materia din care a purces. A doua, dimpotrivă, sporește la infinit valoarea mea ca inteligență prin personalitatea mea, în care legea morală îmi descoperă o viață independentă de lumea animală și chiar de întreaga lume a simțurilor."

Accentele acestei mărturisiri cad pe unele idei întîlnite și la alți gînditori: minima importanță a vieții fizice în fața misterului existenței infinite, măreția intelectuală a omului, care descoperă legea morală, ca făcînd parte din structura sa intelectuală.

Momentul acesta de maximă luciditate este numai menționat de Kant, pe cînd grecii, chinezii sau indienii au plecat de la această excepție, existența minții care cugetă totul și pe sine, pentru a-și dezvolta concepțiile despre om și viața lui.

Vom mai sublinia în textul kantian poziția de egalitate în care situează el *cerul înstelat* din afară și *legea morală* dinăuntru. A-ți ridica privirea spre ceruri și a înțelege măreția lor și a-ți înțelege propria ta măreție este unul și același lucru. *Narrant coeli gloriam Dei !*, spunea un rege înțelept odinioară. Iar Anaxagoras, fiind întrebat cu ce scop s-a născut, ar fi răspuns [56]: „Ca să contemplu soarele, luna și cerul". S-ar părea, astfel, că a „contempla" (în sensul grecesc al cuvîntului) cerurile și a scruta esența umană este același lucru sau conduce la același rezultat. Poate de aceea s-a atribuit o maximă lui Hermes Trismegistul, care era înscrisă pe o tablă de smarald: „Ceea ce este sus este și jos".

În lumea modernă nu există un paralelism între cultivarea inteligenței și formarea spiritului, adică a virtuților rea-

[56] Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, II, 10 (apud trad. rom. de C.I. Balmuș, Editura Academiei R.P.R., 1963).

lizate la nivel individual. Desigur, se pot constata, în cadrul unor activități sociale, tendințe izolate de formare a conștiinței omenești, dar nu se vede o preocupare concentrată într-o direcție coordonată universal. Chiar Biserica, în general vorbind, cu tot fondul doctrinal pe care-l are la bază, nu-și concentrează atenția asupra ridicării morale a individului, acțiunea ei în afară de cult fiind îndreptată mai ales spre o preocupare de grup, care corespunde pînă la un punct responsabilităților laice. Invocarea ceremonialului de ajutor pentru a deveni mai buni nu este sprijinită de o îndrumare sistematică educațională la nivel individual, ceea ce, în fond, constituie elementul prim de conștiință al unei lumi mai bune.

Masificarea oamenilor în diverse forme de organizare duce la lipsa unui destin propriu individului, deoarece destinul lui nu i-l poate da decît propria-i cunoaștere.

În Antichitate, după cum se știe, omul era conceput într-o armonie, în care Adevărul, Binele și Frumosul formau o unitate. Astăzi se vehiculează diverse forme de adevăr, dar nici binele, nici frumosul nu-i mai formează fețe complementare. Aceste trei fețe constituiau însă armonia morală, de aceea un exces de virtute devenea o deformare a acestei valori. Chiar în domeniul sentimentului, exaltările și pasiunile ies din cadrul Frumosului și un exemplu îl poate constitui fanatismul. Universalitatea ideii este reală numai atunci cînd reflectă elemente etice, discernînd între bine și rău.

Se confundă adesea ideea de legalitate, de exemplu, cu aceea de dreptate, deși prima este legată de un moment istoric iar cea de a doua este o valoare în sine. Uneori, travestirea legalității în dreptate este o deformare a principiului, nu o revalorificare a lui. Dreptatea, ca și ideea de bine și de frumos, fiind de esență universală, poartă în ea și ideea de permanență. Iată de ce gîndirea trebuie să fie eliberată în lumina obiectivității, fiindcă numai așa poate reflecta eticul; ideile care au servit însă la eliberarea ei nu au, în fond, decît un rol funcțional, indispensabil ca atare, dar fără să constituie un scop în sine.

Dirijarea minții, metodă pe care o cerea Descartes, fără să-i localizeze totuși sursa, nu poate izvorî însă decît din partea superioară a ceea ce Aristotel numea *noûs apathetikós*; și de aceea putem spune că profunzimea idealului uman depinde de înălțimea lui.

XI

Calea către zei

ASPIRAȚIE ȘI LEGENDĂ

Din toate timpurile — din cele mai vechi timpuri — ni s-a vorbit despre o stare umană de perfecțiune și de metodele de a ajunge la ea. Ceea ce pare curios este că aceste metode sînt foarte variate, cu toate că în fondul lor ultim au ceva în comun. Dar, ceea ce ne apare a fi cel mai important în problema care ne preocupă este faptul că existența mai multor metode pentru a atinge același scop arată că nici una dintre ele nu este legată indestructibil de țelul ce trebuie atins. Nici una dintre aceste metode nu are un caracter necesar, ci unul de convenție. Ceea ce a intervenit însă de-a lungul timpului este tocmai confuzia între metoda însăși și realizarea prin această metodă. Faptul a avut ca efect anchilozarea culturilor respective, dogmatizarea lor, uneori transformarea unor credințe în superstiții. Scopul nu este însă metoda. Inversarea rolului lor, sau identificarea lor îl îndepărtează pe cel ce întreprinde acest drum de orice realizare și-l menține într-o ficțiune a existenței lui. Și trebuie să menționăm că, în marea lor majoritate, cei care se ocupă astăzi de aceste probleme sînt într-o confuzie completă, mulțumindu-se să urmeze automat metoda sau metodele acceptate.

Scopul acesta suprem, după cum credem că a reieșit din sumara noastră analiză de pînă acum, este descoperirea „omului adevărat", a celui pe care l-am numit *homo universalis*, a cărui esență este gîndirea, cînd a ajuns să se gîndească singură, să intre în propria ei natură. Acest lucru este foarte rar și însuși Aristotel a spus-o că se poate întîmpla și omului „din cînd în cînd".

Reamintim că „principiul ordonator" al lumii era *noûs*-ul (principiul principiului), care beneficia, după Aristotel, de eternitate. Într-adevăr, dacă lumea este eternă (după cum susținea Stagiritul), atunci și „principiul ei ordonator" este etern. Dar intelectul activ al omului participă la acest *noûs* universal, prin urmare și el trebuie să fie din aceeași substanță „eternă". Contactul cu eternitatea este conștiința prezentă. [1] Dar această conștiință, această lumină care se aprinde în miliarde de candele, indivizii umani de pe întreg globul pămîntesc, poate să fie mai mică sau mai mare. În *Paradis*, Dante îi înfățișează pe oameni ca niște lumini, deosebindu-se numai prin intensitatea lor. Atît a văzut el, ca parte nemuritoare, din individul uman. Problema pe care și-au pus-o cei vechi a fost însă cum se poate ajunge la o stare de conștiință, ca implicitare a gîndirii în ea însăși, care să fie din ce în ce mai intensă, din ce în ce mai vastă? Aceasta însemna pentru ei, în ultima analiză, a fi nemuritori ca zeii. Vom vedea mai departe ce ne spun textele vechi — precum și discuțiile modernilor — despre această realizare. Pentru moment, vom sublinia încă o dată faptul cu totul extraordinar, că singura cultură în care această problemă pur metafizică nu s-a pus niciodată este cultura modernă europeană. Conștiința gînditoare a fost considerată cel mult ca un obiect de cercetare științifică, eliminînd caracterul cu totul special al acestei probleme, anume că niciodată „cunoscătorul" nu poate fi un „obiect de cunoscut", ca oricare alt obiect. Numai cei vechi, din toate culturile, au spus-o în mod explicit: conștiința gînditoare trebuie să se cunoască printr-o altă cunoaștere, care depășește distincția obiect-subiect. Pe aceasta vechii greci au numit-o *theoría*, despre care am vorbit adeseori în lucrările noastre ca despre o „intuiție intelectuală", dar care este mult mai mult.

Desigur, terminologia poate părea uneori foarte ciudată, lipsită de nuanțele cerute de filosofia modernă. Dar ideile fundamentale sînt aceleași.

[1] În *Tractatus logico-philosophicus* (prop. 6.4311), Ludwig Wittgenstein face următoarea afirmație: „Dacă nu se înțelege eternitatea *(Ewigkeit)* ca o durată infinită, ci ca atemporalitate *(Unzeitlichkeit)*, atunci trăiește veșnic acela care trăiește în prezent".

*

Primul text în care ni se vorbește de „nemurire" și de „lumină" este *Epopeea lui Ghilgameș*.[2] După multe și nenumărate aventuri, eroul acestei epopei pierde pe prietenul său, Enkidu, și, îndurerat peste măsură și înspăimîntat de moarte, pornește în căutarea lui Uta-napiștim, strămoșul lui, singurul om care a căpătat de la zei nemurirea, fiindcă la nemurire vrea și el să ajungă. Trece peste multe „îndoite leghe de beznă", pînă ajunge la ultima, a douăsprezecea îndoită leghe, la capătul căreia este în sfîrșit *lumină*; dinaintea lui este Grădina Zeilor.[3] Ghilgameș întîlnește o femeie, căreia i se prezintă și cere să-i arate drumul pentru a ajunge să scape de moarte. Aceasta-i răspunde că nu va putea afla această cale, întrucît zeii au hărăzit oamenilor moartea. Între el și Uta-napiștim se interpune marea, a cărei intrare este stăvilită de apele morții. Nu mai insistăm asupra întîmplărilor, toate avînd o semnificație simbolică, care îl duc pînă la urmă la Uta-napiștim, omul (strămoșul) ajuns nemuritor. Ghilgameș îi cere să-l ajute să obțină nemurirea și el. Există un mijloc, îi spune acesta, anume să nu dormi șase zile și șase nopți.[4] Dar eroul nostru nu rezistă și adoarme, și astfel pierde unica lui șansă de a ajunge nemuritor, adică în Grădina Zeilor.

Vom observa aici că „nemurirea" este legată de „starea de veghe", de starea de conștiință încordată, în care „prezentul" trebuia să se întindă pe șase zile. Cum a putut gîndi autorul acestei epopei, ceea ce mai tîrziu, mult mai tîrziu, au putut imagina filosofii cei mai mari ai Greciei ? Căci aceasta era tocmai condiția platonică de a ieși din lumea sensibilă și a o depăși pentru a pătrunde în lumea zeilor, unde sălășluia altădată omul și de unde a căzut.

Tema aceasta, a „adormirii" funcțiilor corpului fizic și concentrarea în lumea gîndirii, a rămas continuu prezentă în filosofia grecească ca și în alte filosofii antice. Nu alta a fost problema orficilor și a misterelor ce se celebrau în Grecia.

[2] *Epopeea lui Ghilgameș*. trad. rom. de Virginia Șerbănescu si Al. Dima (Editura pentru Literatură Universală, 1966).
[3] *Op. cit.*, tableta a IX-a.
[4] *Op. cit.*, tableta a XI-a.

Platon ne spune într-unul din dialogurile sale [5]: „Unii spun că trupul (σόμα) este mormîntul (σῆμα) sufletului, ca și cum acesta ar fi fost îngropat în corpul prezent și, deoarece trupului i se transmit semnificațiile dorite de suflet, din acest motiv a fost numit pe bună dreptate *sēma*". Aceasta vrea să spună că toate „caracterele somatice" (ale corpului) sînt „semnificații" ale existenței nefizice a individului.

Aceste afirmații de origine orfică și-au găsit expresia în „misterele" grecești, ceremonii ritualice care aveau loc (în diverse variante) și în alte culturi, cum este aceea egipteană.[6] De altfel, istoricii de specialitate au arătat că misterele grecești se legau direct de acelea din Tracia și din Samothrace. Herodot a și făcut această legătură, la timpul său. Nu vom intra în detaliile acestor ceremonii — care, de altminteri, nici nu ar avea nici un interes pentru lucrarea de față —, ci vom rezuma numai scopul acestor ceremonii inițiatice, care pot apărea atît de bizare pentru lumea modernă. Mai mult încă, ceea ce se petrecea în cursul acestor ceremonii nu ne este bine cunoscut, căci o parte din ritual era ținut în secret.

Prima dată cînd idealurile inițiatice apar mai explicit este în lucrarea atribuită chiar lui Pythagora, anume *Versurile de aur*. În comentariile pe care le face Hierokles la această scriere, el înseamnă [7]: „Printre toate regulile care tind către o filosofie integrală, noi așezăm în chiar primul loc, și pe drept, versurile pythagoreiciene ce sînt numite *Versurile de aur*". Ce spun aceste versuri ? Că omul este de natură divină și poate să-și restabilească poziția lui reală dacă urmează o serie de prescripții —care toate au semnificația de purificare *(kátharsis)*. „Și după ce vei face în viață aceste lucruri — indicațiile sînt de o frumusețe excepțională —, vei fi un zeu, liberat de moarte, pentru totdeauna nemuritor."

Iată tema tuturor inițierilor și scopul „misterelor": asimilarea omului cu divinitatea. Pentru a se „întoarce" la starea lui originară, divină, individul uman trebuia să trea-

[5] Platon, *Kratylos*, 400 b—c.

[6] Acestea sînt descrise pe larg în cartea lui A. Moret, *Mystères egyptiens* (Armand Colin, Paris, 1913).

[7] Hierokles din Alexandria (sec. V î.e.n.) a făcut un comentariu foarte valoros la aceste „versuri", care înglobează de fapt numai 71 versuri hexametrice.

că printr-o serie de purificări, care-l apropiau treptat de starea de zeu. Iată cum descria Proclus drumul acesta [8]: „Misterele și *teletai*-le (inițierile) fac ca sufletele noastre să se urce deasupra vieții materiale și muritoare, ne leagă de zei, fac să dispară prin iluminări intelectuale orice tulburare afundată în noi prin lipsă de raționament, fac să dispară prin lumina zeilor ceea ce este nedeterminat și obscur în acei care se fac inițiați."

Examinînd concepțiile inițiatice, în special misterele de la Eleusis, Victor Magnien conchide [9]: „În realitate [după concepția inițiatică], sufletul omenesc s-a născut din *noûs* (sau intelect), care este unic, *noûs*-ul fiind el însuși o dezvoltare a ceea ce este superior *noûs*-ului."

În ultima analiză, *noûs*-ul uman trebuia să-și găsească autonomia lui, să iasă din identificarea lui inconștientă cu corpul, și de aceea, într-un fel, această detașare de corp era numită „o a doua moarte", iar filosofia o „pregătire pentru moarte" — μελήτη θανάτου. Ideea de mai sus s-a transmis, sub formă simbolică, în diverse credințe și tradiții sub denumirea de „moarte" și „înviere".

Theon din Smyrna [10] identifica filosofia cu „inițierea". Iată ce scria el [11]: „Filosofia este, s-ar putea spune, o inițiere într-o *teleté* [12] veritabilă și o transmisie a misterelor veritabile. Există cinci părți în inițiere. Prima este *purificarea*; într-adevăr, nu toți oamenii pot participa fără nici o distincție la mistere [...]. După purificare vine transmisia acestei *teleté*. În al treilea rînd vine *epopteia*. [13] În al patrulea rînd vine ceea ce este perfecțiunea *epopteiei*, anume *anádesis* [14]

[8] Proclus, *Comentariu la Republica*, I, 75.

[9] Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 97 (Payot, Paris, 1938).

[10] Theon din Smyrna, matematician care a trăit în timpul împăraților Traian și Hadrian, a lăsat un rezumat al celor patru științe matematice (aritmetica, muzica, geometria, astronomia) sub titlul: *Ce este util în matematici pentru înțelegerea lui Platon*. Începînd din sec. al XVII-lea, au apărut ediții (parțiale) în grecește și traduceri în latină. Ediția completă a apărut la Leipzig, în 1878, datorită lui Hiller și la Paris, în 1892, datorită lui Dupuis.

[11] *Op. cit.*, *Prooemium*, p. 20—23.

[12] Cuvîntul grecesc τελετή *(teleté)* înseamnă „perfecțiune", „desăvîrșire", dar și „inițiere".

[13] Cuvîntul ἐποπτεία *(epopteia)* înseamnă „contemplație", în același sens ca și *theoria;* mai are înțelesul de cel mai înalt grad de inițiere, în misterele de la Eleusis.

[14] Ἀνάδεσις *(anádesis)* = acțiunea de a lega în sus.

și obținerea coroanei astfel că cel care a primit «inițierile» *(teletai)* să le poată transmite și altora, cînd a obținut *dadouchía* sau *hierophantia* sau vreo altă consacrare. [15] A cincea etapă este *beatitudinea*, care revine în urma tuturor acestor trepte, prin amiciția zeilor și viața cu zeii."

Iată un text al lui Porphyrios, care pare puțin mai explicit în ceea ce privește „scara" care forma drumul către perfecțiune [16]: „Cum citisem la sărbătorirea lui Platon un poem, *Mariajul sacru*, și cum cineva, fiindcă spusesem multe lucruri *mistice* și cu entuziasm și în termeni obscuri, afirma că Porphyrios era în delir, el [Plotin] spuse ca să-l audă toți: «Tu ai arătat în același timp pe *poiet*, *filosof* și pe *hierophante*»." Cu alte cuvinte, pentru Plotin, treptele de care vorbeam se reduc la trei: 1) treapta poiesiei, în sensul cuvîntului grec *poiesis*, pe care l-am explicat mai pe larg în altă parte; *filosofia*, care pentru greci era cu totul altceva decît numai o speculație de idei și mai ales de cuvinte; și, în sfîrșit, *hierophantia*, sacralitatea.

Să reamintim că scopul tuturor inițierilor era de a face ca cel care trece prin toate treptele ei să ajungă „un om perfect". [17] Iar acest țel se obținea printr-o „moarte simbolică" și „renașterea" într-o viață nouă. *Noûs*-ul, care pătrunde și ordonează totul, este în orice om. Această participație a tuturor oamenilor la *noûs* era simbolizată prin *mythos*-ul lui Dionysos dezmembrat.[18] Ridicarea individilor umani la *noûs*-ul universal înseamnă recompunerea *noûs*-ului din împrăștierea lui, iar simbolic, zeița Demeter prezida această dezmembrare și această restabilire a integrității lui Dionysos.

Acesta este sensul ultim al tuturor inițierilor: dezmembrarea intelectului și readucerea lui la forma lui unitară; împrăștierea minții și, prin eforturi adecvate, concentrarea ei în ea însăși.

[15] Δαδουχία = acțiunea de a ține torța; ἱεροφαντία = calitatea de preot al misterelor.

[16] Porphyrios, *Vita Plotini*, 15.

[17] V. Magnien, *op. cit.*, p. 200.

[18] Acesta era sensul și al dezmembrării lui Osiris în misterele egiptene și recompunerea lui de către Isis.

Aceste lucruri vor apărea și mai clare la Platon și Plotin.

*

Desigur, dacă vom rămîne la înțelegerea simplă a expresiilor din textele platonice, vom fi străini de sensul profund al gîndirii acestui filosof și, în general, de sensul filosofiei grecești. Cînd Platon vorbește despre zei, cititorul neprevenit poate crede că celebrul conducător al Academiei era un „idolatru", ceea ce este o eroare fundamentală. Ideea de „zeu", în sensul popular al cuvîntului, nu aparține de mult meditației filosofice. Dacă Xenophan din Kolophon (sec. VI—V î.e.n.) se ridică împotriva politeismului antropomorfic „fiindcă muritorii își închipuie că zeii s-au născut ca și ei, și că au veșminte, au voce și o formă asemănătoare cu a lor", atunci este sigur că Platon nu putea gîndi altfel. Xenophan nu recunoaște decît „un singur zeu, care nu este asemenea oamenilor, nici prin formă, nici prin gîndire. [19] Nu putem să uităm deci că, atunci cînd Platon — sau alți filosofi — ne vorbește despre „zeu", acesta trebuie înțeles ca „gîndire pură" sau în termeni moderni ca „principiul principiului", absolutul. Așa pot fi înțelese afirmațiile lui Socrate, care în *Apologia* susține că „numai zeul este *sophós* (înțelept)". Care zeu, dacă el ar fi avut în minte concepția politeistă ? Pe de altă parte, trebuie să ținem seama de faptul că *sophía* = înțelepciunea era o „stare divină" și filosofia nu era decît o tensiune către realizarea acestei stări. [20] Iată cum explică Platon drumul acesta către starea de zeu [21]: „Pentru a fi într-adevăr om, trebuie să ai sensul *universalului* (καθόλου), sens grație căruia omul poate, plecînd de la multiplicitatea senzațiilor, să le reducă la unitate prin raționament. Dar această facultate este o reminiscență *(anámnesis)* a ceea ce a văzut altădată sufletul nostru, cînd, făcînd drum cu Zeul și privind de sus ceea ce aici jos noi numim ființe, el își ridica capul pentru a contempla existența reală. *Iată de ce este drept ca numai gîndirea filosofului să aibă aripi*;

[19] Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Xenophanes, Fr. 24.
[20] Am explicat aceste lucruri mai pe larg în lucrarea noastră *Philosophia Mirabilis* (Editura Enciclopedică Română, 1974).
[21] Platon, *Phaidros*, 248 c—249 b.

ea nu încetează, în adevăr, să-şi reamintească, după forţele ei, lucrurile care fac ca Zeul însuşi să fie divin. Numai omul care ştie să se servească de aceste reminiscenţe, iniţiindu-se fără încetare în iniţierile cele mai perfecte, devine în mod veritabil perfect." [22] Pentru aceasta cine vrea să urmeze această cale trebuie să se „purifice" de toate pasiunile. Mitul cavernei, pe care Platon l-a dezvoltat în *Republica* [23], are acest sens. Oamenii sînt asemuiţi cu nişte prizonieri legaţi în lanţuri de pereţii unei peşteri. Pentru a se elibera, aceştia trebuie să vadă just şi să înţeleagă treptat în mod corect realitatea. Aceasta este eliberarea lor. Platon a spus-o în mai multe rînduri, că „sufletul este într-o închisoare şi că aceasta este o formulă a Misterelor" [24], afirmaţie la care se referă şi Plotin [25]: Platon spune că sufletul este în lanţuri şi că vorba pronunţată în mistere, ἐν ἀπορρήτοις, că sufletul este într-o închisoare, este o vorbă mare; şi ceea ce el numeşte cavernă, ceea ce Empedocle numeşte grotă, aceasta îmi pare a fi Totul, pentru că marşul spre inteligibil el îl numeşte eliberare şi ascensiune în afara cavernei".

Drumul deci spre perfecţiune este calea spre inteligibil. Mintea îl eliberează pe om, putem spune îl face om, cînd depăşeşte condiţia care-l leagă de viaţa animală. În felul acesta interpretează Plotin textul lui Platon, care arată „calea spre inteligibil" [26]: „Examinează deci (sufletul) după ce şi-a îndepărtat orice pată; sau mai curînd, că acela care a îndepărtat [petele] se vede el însuşi şi se va crede nemuritor cînd se va vedea în inteligibil şi în ceea ce este pur. [27] Căci el va vedea *noûs*-ul fiind în condiţia de a vedea nu un lucru sensibil sau un lucru muritor, ci concepînd invizibilul prin vizibil, tot ceea ce este în inteligibil, devenit el însuşi o lume inteligibilă şi luminoasă, luminat de adevărul care vine de la bine, care face să strălucească adevărul asupra tuturor

[22] Pentru noţiunea platonică de „reminiscenţă" a se vedea lucrarea noastră *Alétheia*, cap. *Anámnesis* (Editura Eminescu, 1984).
[23] Platon, *Republica*, VII, 514 a—517 a.
[24] Platon, *Phaedon*, 62 b.
[25] Plotin, *Eneade*, IV, 8, 1.
[26] Plotin, *ibidem*, IV, 8, 1.
[27] Plotin, *ibidem*, IV, 7, 10.

inteligibililor; astfel el va gîndi că bine este spus acest cuvînt: *Salut, sînt pentru voi un zeu nemuritor*, cînd el va fi urcat spre divin și va fi considerat asemănarea lui cu el."

Cu toată fascinația textelor plotiniene, nu vom merge mai departe cu analiza noastră. Și Platon și Plotin, ca și Aristotel, au arătat că drumul către zei înseamnă drumul spre *noûs*-ul superior — spre principiul principiului la care participă în mod real *noûs*-ul omenesc. Iar procesul acestei realizări l-au numit o eliberare, după cum actele făcute în această direcție le-au denumit *katharsis* — purificarea.[28] Iată ce scrie Plotin pentru a arăta că purificarea merge mult mai departe decît punctul de vedere moral și că ea are un caracter metafizic[29]: „Sufletul trebuie să se degajeze de orice formă, dacă vrea ca nimic să nu-l împiedice de a fi luminat și plin de natura primă. Astfel, după ce s-a eliberat de toate lucrurile exterioare, sufletul se va întoarce în întregime către ceea ce este cel mai intim în el însuși și nu se va lăsa deturnat de nici unul din obiectele care-l înconjoară." Și mai departe: „Noi nu avem totdeauna privirea noastră fixată asupra Unului; dar, cînd îl contemplăm, atingem scopul dorințelor noastre și ne bucurăm de repaos [...]." Cel care a ajuns la această stare se identifică cu sine însuși: „Nu mai există doi [obiect și subiect], ci cel care a văzut este unul cu ceea ce a văzut. Dacă el iese din el însuși pentru a se uni cu el însuși, ca și cum imaginea s-ar confunda cu modelul ei, el este la sfîrșitul călătoriei sale."

Iată dar ce înseamnă exact „calea spre zei": drumul spre tine însuți. Aceasta a fost afirmația comună a tuturor acelora care au vorbit despre „omul perfect", chiar dacă au îmbrăcat afirmația lor într-o terminologie specifică timpului, cum este[30]:

ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντος ὑπῶν ἐστίν.
„împărăția lui Dumnezeu este în voi".

[28] Platon, *Legi*, 628 d; *Phaedon*, 67 c etc. Aristotel, *Poetica*, 6, 2 etc.
[29] Plotin, *Eneade*, VI, 9, 7.
[30] Κατὰ Λουκᾶν, 17, 21. În latinește traducerea sună așa: *regnum Dei intus habetios.*

*

Aceste idei care privesc „omul perfect" au dăinuit mai departe în cultura europeană, chiar în timpul cînd a fost dominată de teologie. Într-un opuscul al uneia din cele mai mari figuri ale Evului Mediu, Albertus Magnus, intitulat *De adhaerendo Deo*, găsim ideile vechilor greci, aduse totuși la o simplificare mai mare. Acest rezultat este oarecum natural, pentru că el era un aristotelician și își propusese să redea și să comenteze în latinește întreaga operă a Stagiritului. [31]

Care era calea pe care o propunea Albertus pentru a ajunge la „starea divină" ? Ea consta din trei trepte principale.

1. *Se nudare a fantasmatibus* — „a se despuia de reprezentările sensibile", acțiune pe care el o numește pe scurt *nudatio* — „despuiere". Trăind în mijlocul lumii sensibile, cum o numise Platon, se formează un „eu" determinat de această lume trecătoare, care are numai aparența unei realități; din această lume sensibilă — *mundus sensibilis* — trebuia ieșit printr-o concentrare a puterii de discriminare și atunci gîndirea putea parveni la lumea inteligibilă — *mundus intelligibilis*.

Dar prin această încordare a gîndirii de a părăsi „fantasmele" în care omul a trăit și a determinat un „eu", acesta dispare, și ceea ce rămîne este însuși principiul uman.

2. *Cognosce te* — „cunoaște-te pe tine" este deviza vechilor greci, înscrisă pe templul de la Delphi și preluată de toți înțelepții anticei Hellade și de Socrate. Aceasta, ne spune Albertus, înseamnă lepădarea de sine, de eul iluzoriu și regăsirea eului în esența lui adevărată.

3. Să se descopere cele interioare ale minții — *interiora mentis*. Aceasta vroia să spună că drumul interior este mult mai complicat, și că, urmîndu-l, se va ajunge la descoperirea multor lucruri, fiindcă nu numai în „lumea sensibilă" sînt astre, constelații și galaxii etc., ci și în „lumea noetică". Drumul nu este simplu, ci complex și treptat.

[31] Albertus Magnus (1193 sau 1207— 1280), *De adhaerendo Deo* („Despre unirea cu Dumnezeu"). Am utilizat traducerea în limba germană *Die Einigung mit Gott*, făcută de Dr. K.F. Riedler (Verlag Otto Walter, Ag. Olten, Elveția, 1944).

Cine reușea aceste realizări, într-un fel sau altul, atingea absolutul. Și Albertus Magnus își încheia capitolul al XV-lea al opusculului său cu următoarele cuvinte: *Nempe hoc facientes, mutamus nos in Deum.* Grecii ar fi spus: „atingem starea divină".

În capitolul al XIV-lea al scrierii sale, Albertus Magnus rezumă aceste etape în felul următor: „Dacă vrem să obținem perfecțiunea minții, purificarea ei *(nudatio)* și pacea ei *(pax)*, este de cea mai mare importanță să ne retragem în sanctuarul interior al minții [...]. Acolo, în sanctuarul minții, să pășim înaintea propriului nostru *eu* pentru a cunoaște adevărul; liberați interior de orice altceva, dar concentrați cu totul în noi înșine."

Așadar, treptele urcușului (sau descinderii) către sine însuși, către adevăratul eu, urmau astfel:

nudatiô — purificarea *(kátharsis)*,
pax — pacea,
nosce te — cunoaște-te pe tine însuți,
veritas — adevărul *(alétheia)*.

Este de la sine înțeles că, atunci cînd Albertus vorbește de *veritas*, nu se gîndește la adevărul obținut în lumea sensibilă — care trebuie depășită — , ci la *alétheia* grecilor, acel adevăr al „indivizibilelor" cu care se ia contact prin intelectul activ. [32]

Din toate acestea rezultă că problema fundamentală pentru autor era depășirea lumii sensibile și a eului format în raport cu ea, așa cum a spus-o și un poet necunoscut într-o poezie din secolul al XIII-lea [33]:

Verliuse ich mich,
So vinde ich dich,
O überwesentlichez guot !

[32] Am explicat pe larg ideea grecilor despre aceste două adevăruri, unul din „lumea sensibilă" și altul din „lumea inteligibilă", în lucrarea noastră *Alétheia* (Editura Eminescu, 1984).

[33] Poezie pusă ca *motto* la cartea lui Albertus în traducerea germană citată.

„Mă pierd pe mine,
Atunci te găsesc,
O supraesențial Bine."

Sau cum scria Angelus Silesius în cîteva versuri[34]:

Das grösste Wunderding
ist doch der Mensch allein:
Er kann, nach dem er's macht.
Gott oder Teufel sein.

„Cel mai mare și de minune"
lucru e totuși doar omul:
El poate, prin ceea ce face,
să fie un Zeu sau un Diavol."

*

În timpurile moderne, mai ales în Răsăritul Europei, în Țările Române și în Grecia, găsim o concepție asemănătoare aceleia a lui Albertus Magnus. Ea a fost acceptată abia în Evul Mediu de Bizanț, dar, după cum am arătat în altă parte, această doctrină este mult mai veche și sînt unele motive serioase (între altele, forma ei neortodoxă) pentru a considera că ar putea proveni de la Zalmoxis. Această învățătură, care poartă numele de ἡσυχία *(hesychía)*, termen care în grecește înseamnă „liniște", „pace", „repaos", „solitudine", și din care s-a derivat cuvîntul românesc „sihastru", cel care trăiește în calm și solitudine, consistă din a ieși efectiv din limitele eului fictiv. Dacă ar fi să spunem pe scurt ce înseamnă *hesychía*, atunci vom spune că este exact ce înseamnă *de adhaerendo Deo* la Albertus Magnus, deși ea este, dacă admitem ipoteza, mult mai veche (Herodot, vorbind de Zalmoxis, citează diverse păreri despre legăturile acestuia cu Pythagoras, și conchide că acestea nu erau posibile întrucît Zalmoxis a trăit cu mult înaintea lui Pythagoras).

[34] Angelus Silesius (1624— 1677), *Cherubinischer Wandersmann, Sämtliche* poetische Werke in drei Bänder (Allgemeine Verlagsanstalt, München, 1924). Versurile sînt citate în lucrarea *De adhaerendo Deo*, p. 65.

Avem o mulțime de texte care ne vorbesc despre această „cale" care duce la absolut.[35] Calea este, ca în toate celelalte pe care le-am schițat mai sus, a concentrării. Iată ce ne spune Calist Catafygiotul în cartea lui *Despre viața contemplativă*[36]: „Deci se spune de minte că se oprește în înțelesul că, ajunsă acolo, nu mai trece de la un lucru la altul [...] și nemișcîndu-se în stabilitatea în care a ajuns". Calist atrage atenția că s-ar putea să se parvină la această concentrare a minții *fără a contempla nimic*. Și el previne: „Căci a nu contempla nicidecum nimic e o patimă care trebuie ocolită, și care nu e de laudă, ci e plină de întunericul neștiinței". Este ceea ce noi am și spus deja, că marea eroare în aceste chestiuni este de a se lua metoda drept scop. În fond, toată problema este de a putea elimina din minte toate reprezentările, toate „fantasmatele", cum zicea Albertus și atunci se vede realitatea așa cum este în sine și însăși mintea. Iată ce găsim scris într-un capitol al aceleiași cărți citate[37]: „Dacă ar voi cineva să vadă starea minții, să se golească pe sine de toate înțelesurile și atunci o va vedea asemănătoare safirului sau culorii cerești [...]. Starea minții este înălțimea inteligibilă, asemănătoare culorii cerești [...]. Cînd mintea se dezbracă de omul vechi și se îmbracă în cel nou al harului." Tot în aceeași scriere găsim următoarea indicație[38]: „Trebuie să știm că mintea noastră are, pe de o parte, puterea de a înțelege, prin care vede cele inteligibile, pe de altă parte, are unirea care întrece firea minții, prin care se unește cu cele de dincolo de ea."

În sfîrșit, vom mai cita încă un text din această carte, care confirmă pe toate celelalte[39]: „Precum cele arătate

[35] Profesorul Dumitru Stăniloaie a făcut, printr-o muncă continuă, un serviciu de neprețuit culturii române, traducînd din grecește foarte multe texte hesicastice, sub titlul general de *Filocalia*, „Nevoințele desăvîrșirii". Au apărut pînă acum zece volume cu astfel de texte.

[36] Calist Catafygiotul, *Despre viața contemplativă*, în *Filocalia*, vol. 8, p. 458, trad. din limba greacă de D. Stăniloaie (Edit. Institutului Biblic, 1979). (Asupra lui Calist Catafygiotul istoricii ezită, situîndu-l, unii, în sec. XIV—XV, alții, într-o vechime nedefinită.)

[37] *Filocalia*, vol. 8, „Cele o sută de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol", p. 142.

[38] *Op. cit.*, p. 147.

[39] *Op. cit.*, p. 233. Textul aparține lui Calist Patriarhul.

sînt chipuri ale celor nearătate ale omului, așa și paradisul este chip al omului dinăuntru."

Nu vom insista mai mult asupra acestor chestiuni, pentru că, dacă s-a înțeles ce am spus mai înainte, apare clar, numai din ceea ce am citat, că avem de a face cu aceeași concepție: lepădarea de sine, adică de vechiul om, de eul psihologic format la întîmplare și cu care ne confundăm în mod fictiv, nașterea, prin concentrare, a unui om nou, liberat de „fantasmate" și obținerea păcii, liniștii, a *hesychiei*, stare în care mintea are posibilitatea să ia contact direct cu realități „interioare". [40]

*

Dacă mergem în India sau în China, dacă ne adresăm chiar Islamului, vom găsi aceleași idei. Omul care a parcurs etapele eliberării de iluzii atinge absolutul și îl realizează ca fiind însăși conștiința lui. „Și tu, deci, scrie Śaṅkara, realizează acest suprem adevăr, adevărata natură a superegoului, care este fericirea cea mai pură și, întorcînd spatele la toate iluziile create de mintea [abstractă], fii liber și iluminat." [41] „Nu mai sînt nici *acesta* nici *acela*, scrie el mai departe, ci sînt Supremul, lumina a tot ce există. Astfel sînt Brahman, Unul — fără — al doilea — pur, fără interioritate și fără exterioritate." [42] Și încă: „Eu singur exist, cunoaștere a tuturor celor ce există, fiind fundamentul lor intern și extern. Eu singur sînt experimentatorul și ceea ce este experimentat." [43] Aș vrea ca cititorul să se oprească aici și să gîndească la experiența lui Heisenberg care cerea ca, pentru a elimina orice indeterminare, observatorul să se integreze cu ochi cu tot în obiectul observat.

[40] Această concepție a avut o largă răspîndire în țările române și, după cunoștința directă a noastră, deși „retrasă", ea a rezistat pînă în epoca contemporană. A se vedea pentru aceasta cap. „Din istoria isihasmului în ortodoxia română" de D. Stăniloaie în vol. citat, *Filocalia* 8, p. 555— 622.

[41] Śaṅkara, *Viveka-cūḍāmani*, 472. Urmărim tot timpul traducerea lui Angelo Morretta deja citată.

[42] *Op. cit.*, p. 492.

[43] *Op. cit.*, p. 494.

„Eu sînt, în fapt, Brahman, dincolo de orice distincțiune iluzorie de *eu* și *al meu*, sînt esența unei exaltări eterne: *eu sînt Adevărul* [...]. Și omul care a ajuns la *Adevăr* vede în tot ce îl înconjoară numai formele aceleiași argile." [44]

Din toate acestea rezultă că finalul tuturor experiențelor este ajungerea la realizarea în conștiință a absolutului și a adevărului. În altă parte [45] am arătat că realizarea finală a *sophós*-ului grec era de a deveni un zeu — numai zeul este *sophós* — și prin aceasta de a deveni Adevărul. Astfel Empedocle a putut să spună: ἐγώ εἰμι ὁ Θέος — „eu sînt Zeul". În cultura creștină, cunoaștem răspunsul: ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια — „eu sînt adevărul".

Și în China antică aceste probleme au fost văzute în același mod. Realizarea „omului veritabil" — *Cheng-jen* — se desăvîrșește printr-o „întoarcere" la origine, adică la principiul tuturor lucrurilor, la *Tao*, care poate fi identificat cu „primul motor nemișcat" al lui Aristotel. „Viața omului urmează un ciclu care consistă dintr-o îndepărtare de *Tao* și o întoarcere la *Tao*." [46]

Dar, dacă s-au înțeles cele spuse mai înainte, atunci pasajul următor devine clar [47]: „Omul perfect nu are eu, omul spiritual nu are utilitate, înțeleptul adevărat nu are nume ca și *Tao*, cu care este unul."

Aceleași idei — încărcate, desigur, ca și în alte culturi cu imagini și simboluri specifice — se pot regăsi în sufismul islamic. Nu vom detalia concepțiile și principiile sufite, ci ne vom mărgini numai a cita un exemplu edificator. [48] Persanul Abu Yazid Bistami (mort în 260/874) a dobîndit „anihilarea de sine" și a rostit adevăruri excepționale. Întrebat cum a obținut toate acestea, el a răspuns: „M-am despuiat de mine ca un șarpe de pielea sa; mi-am contemplat esența existenței mele și iată că eram El."

[44] *Op. cit.*, 521.
[45] Vezi lucrarea noastră *Alétheia*.
[46] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 114.
[47] Tschuang-tse, cap. I.
[48] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religicase*, III, p. 134 (trad. rom. de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988). Pentru dezvoltări a se vedea Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 3 vol. (Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1964—1974).

*

Din cele expuse pînă acum se vede că, în toate timpurile și în toate locurile cu excepția Occidentului modern, a existat un ideal de perfecțiune umană, care era la capătul unui drum, calea către zei, dar care era în realitate calea către omul interior. Trebuie să repetăm că formularea lui precum și metodele de a ajunge la acest ideal de perfecțiune au aparținut acelor timpuri revolute și nu pot fi preluate în cadrul culturii europene. Aceste idei au fost definite în concordanță cu un sistem de categorii și de valori specifice.

Dar ele ne pot arăta un lucru foarte important, anume că acest ideal a existat totdeauna și că noi l-am pierdut. Cum ar putea să apară un astfel de ideal în timpul nostru? Noi am pierdut calea spre zei...

XII

Marile speranțe

Ceea ce pare cel mai curios lucru pentru epoca noastră este faptul că omul și-a pus atîtea probleme și a putut rezolva nenumărate din ele, ajungînd la realizări fantastice din punct de vedere teoretic și tehnic, dar nu s-a concentrat îndeajuns, în general vorbind, asupra propriei sale probleme. Cum am mai spus, toate culturile antice de pretutindeni au considerat problema umană ca fiind centrală și au căutat chiar o soluție a ei. Ce este omul și care este imaginea sa ideală spre care se orientează întreaga lui activitate, iată întrebarea de fond spre care s-au centrat toate preocupările. În vederea găsirii unui răspuns, gînditorii dintotdeauna și-au propus ca scop în primul rînd o „cunoaștere de sine însuși", o cunoaștere a celui care gîndește tot și pe sine, fiind astfel conștiința gînditoare. Este vorba de o intrare a gîndirii în propria ei esență. Despre acest lucru ne vorbește Platon cînd spune despre Socrate că de multe ori „rămînea concentrat în el însuși" [1] cînd cerceta o problemă. El rămînea fix și imobil și nu mai avea contact cu nimic [2] decît cu el însuși, în el însuși. Cuvîntul grecesc *ennoésis*, întrebuințat de filosoful grec pentru a desemna această stare, ne vorbește de la sine. Compus din *en* și *noésis*, adică din „în" și „rațiune", el înseamnă literal: „acțiunea de a gîndi înăuntru", adică a se „concentra". Așadar, în anumite momente, Socrate se izola, concentrat asupra lui însuși, gîndind însă, fiindcă altfel Platon nu ar fi numit această stare

[1] Platon, *Symposium*, 220 c.
[2] *Ibidem*, 176 a.

ennoésis.[3] De altfel latinii, care nu știm dacă s-au gîndit la această „interiorizare a gîndirii", au construit o etimologie extrem de interesantă a verbului *cogitare*. Iată ce ne spune Varro despre această etimologie[4]: *cogitare a cogendo dictum; mens plura in unum cogit* — „a cugeta se spune de la a concentra; mintea concentrează la un loc mai multe". Prin urmare, a te gîndi înseamnă a te concentra. Nu este vorba deci de o teorie abstractă, ci de un fapt concret. Într-un punct al imensității spațiului și timpului, conștiința gînditoare a omului se concentrează pentru a lumina universul întreg — astre, constelații, galaxii, nebuloase și viața întreagă pînă în ultimele ei elemente. Cine este această formidabilă putere, care poate gîndi totul și pe sine? Faptul însuși că poți lua contact cu tine cel care săvîrșește această faptă este lucrul cel mai extraordinar din univers, care face din om ceva unic cuprinzînd totul, fiind astfel *der Einzige*, pe care l-a descoperit Max Stirner, dar atît de greșit și de minor l-a înțeles. Cum se poate explica o asemenea forță a conștiinței gînditoare? Dacă reconsiderăm ce a spus Aristotel despre natura principiilor, primelor principii, și am arătat că după el *noûs*-ul este principiul principiului, a retrage conștiința gînditoare în ea însăși *(ennoésis)* înseamnă o identificare cu însuși principiul principiului, adică un salt peste despărțirea „eu" și „non-eu". Eul psihologic este depășit, iar distincția dualâ dintre „al meu" și ce nu e „al meu" nu mai există, este în fond un fel de „dezegoizare", o universalizare.

*

Culturile moarte au urmărit acest scop, fiecare în felul ei, cum am văzut, prin inițieri, prin asceză, prin izolare etc. Toate acestea nu mai pot avea pentru noi, cei de astăzi,

[3] Substantivul ἔννοήσις se trage de la verbul ἐν-νοέω *(noéo)*: „a gîndi".

[4] M. Terentius Varro (116—26 î.e.n.), supranumit „cel mai savant dintre romani", a scris enorm de mult, în diverse domenii, dar nu ne-a parvenit decît foarte puțin din opera sa. Una din lucrările lui se intitula *De lingua latina*, în 35 de cărți, din care nu ne-au rămas decît cărțile IV—IX și cîteva fragmente. Etimologia citată se găsește în cartea a VI-a, 43.

un sens. O altă *forma mentis* este dominantă în veacul nostru, și o întoarcere la formele antice este practic greu de admis pentru conștiința lucidă a omului cartesian de astăzi.

Există, totuși, o lucrare antică în care ni se vorbește despre această problemă într-un mod accesibil chiar mentalității moderne. Este vorba de *Republica* lui Platon. În programul educației (παίδεία — *paideía*) pentru tineri, în statul ideal pe care-l propune în acest dialog, Platon arată care este rolul fiecăreia dintre științe în acest scop.

Cea mai importantă dintre ele este dialectica (știința Ființei — ontologia) care poate urca pînă la principiul universal. Dar cunoașterea acestei științe se va face printr-o preparare a intelectului.[5] Primele științe care, după el, *„deșteaptă gîndirea"* — ἐγερτικὰ τῆς νοήσις[6] — sînt științele numărului și măsurii (calculul și aritmetica, precum și geometria). Știința numărului, spune el, poate scoate pe om la lumină, așa cum eroii au fost scoși din Hades și aduși în lumea celestă, „ea silește sufletul să se folosească de gîndire în ea însăși spre a ajunge la adevăr în el însuși"[7]. Printr-o astfel de practică intelectuală, spune Platon, se poate ajunge la „adevărata filosofie". Dintre toate științele pe care le ia în considerare, aceasta ar putea să conducă pe filosof în regiunea Ființei dacă este bine înțeleasă, altfel cunoștințele învățate vor fi simple aplicări practice, care au în vedere numai acțiunea — nu și cauza ei. El arată (prin diverse exemple) pentru ce știința numărului poate ghida intelectul către cunoaștere[8], și de ce ea trebuie cercetată, în partea ei cea mai însemnată care te poartă spre a vedea mai ușor ideea de bine. Și geometria ar putea duce, după el, la același rezultat, dar numai dacă este întrebuințată în sensul „vederii", „contemplării" *(theoría)* existenței. De unde urmează că pentru Platon partea științei pur demonstrativă nu are un loc deosebit în atingerea adevărului, fiind ca și o scară numai un auxiliar pentru a te ridica

[5] Platon, *Republica*, Cartea a VII-a, 510 b—511 b.
[6] *Op. cit.*, Cartea VII, 524 a—525 b.
[7] *Op. cit.*, 526 a.
[8] *Op. cit.*, 526 d, 527 a.

la înălțime, nefăcînd însă parte din ea.[9] Cum este totuși posibil ca aritmetica să conducă la viziunea Ființei — *theoría tou óntos?* Această știință, după Platon, întrebuințează concepte care sînt unificatoare, integrînd sensibilul în unități din ce în ce mai vaste și îl eliberează de multiplicitatea sensibilului. Acesta este efectul „deșteptător" al științei aritmetice.

Și în lumea modernă mulți dintre oamenii de știință cunoscuți ai epocii noastre au fost preocupați de legătura dintre matematici și existent, bineînțeles gîndind la alte raporturi decît Platon. Problema care se pune în viziunea modernă este cum se explică aplicarea acestei creații a minții noastre lumii externe nouă. Personal, cred că pentru a se putea găsi un răspuns, încă așteptat, ar trebui să fie răsturnată întrebarea, care ar suna astfel: Cum este, sau ce este lumea exterioară nouă pentru ca să i se poată aplica creațiile minții mele?

Iată dar că în secolul al V-lea și al IV-lea î.e.n. ni se spunea ce rol important au matematicile — chiar atît cît erau ele în timpul lui Platon, adică destul de puțin față de matematicile actuale.

*

Ceea ce Platon propunea ca o știință „deșteptătoare" a ajuns astăzi să fie universal cunoscută.[10] Matematicile

[9] Este cazul să semnalăm aici o idee analoagă, pe care o are Ludwig Wittgenstein în ceea ce privește „scara" de care vorbește Platon. Iată ce spune el în *Tractatus logico-philosophicus* (prop. 6.54): *Meine Sätze erläutern, dadurch dass sie der, welcher mich versteht [...] muss diese Sätze überwinden dann sieht er die Welt richtig. Er muss so zusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er hinaufgestiegen ist.* — „Propozițiile mele se explică prin aceasta că acela care m-a înțeles trebuie să depășească aceste propoziții, atunci vede el lumea corect. El trebuie, pentru a spune așa, să dea în lături scara pe care s-a urcat".

[10] Deoarece am vorbit despre „științele deșteptătoare", pomenite de Platon, pe care și omul modern le practică, dar nu în sensul „deșteptării" lui, să ne referim la acest termen ἔγερσις *(égersis)* — deșteptarea. „A fi deșteptat" se spune în grecește ἐγείρω *(egeíro)* sau ἐγρηγορέω *(egregoréo)*, care are participiul prezent cu trei terminații: ἐγρηγορώς, -υία, -ός *(egregoros, -yia, -os)* — „care este deșteptat". Așadar omul modern, care ar corespunde idealului afirmat de Platon, ar fi ἄνθρωπος ἐγρηγορώς *(ánthropos egregorós)* — „omul care se deșteaptă".

se practică pe o scară foarte mare, pe care gînditorul grec nici nu o putea imagina. Știința numărului pe care o știa el este acum capitalul de cunoștințe ale unui elev din primele clase ale învățămîntului. Pe de altă parte, cunoașterea acestor științe era în timpul acela apanajul cîtorva oameni, în orice caz al unui număr foarte restrîns. Astăzi învățămîntul s-a generalizat și nimeni nu mai poate face școală fără a pătrunde în arcanele acestor discipline. Lor li se datorește tot progresul tehnic, lor li se datorește posibilitatea dezvoltării unor teorii fizico-matematice de cea mai înaltă abstracție, ca teoria cuantelor, teoria relativității, mecanica corpusculară, mecanica ondulatorie, statistica economică și socială etc. Efortul minții de a sesiza și înțelege aceste teorii cere, în primul rînd, o concentrare intelectuală deosebită, cu care se obișnuiește individul încă din primii ani ai instrucției sale. Prin urmare, peste achiziționarea unor cunoștințe, care merg de la inferior către superior, pe o scară din ce în ce mai înaltă, se obține paralel o putere de strîngere a minții la un loc, de *ennoésis*, exact așa cum înțelegea Socrate acest termen.

Mai merită subliniat încă și faptul că Platon punea, înaintea tuturor științelor matematice, aritmetica și că tot astfel se petrec lucrurile și astăzi. Poincaré și apoi Hilbert au arătat că fundamentul tuturor matematicilor se sprijină pe aritmetică și că, prin urmare, a da seama de fundamentele logice ale tuturor științelor matematice înseamnă a da seama de bazele logice ale acestei științe, ceea ce Hilbert a încercat să facă pe baza lucrărilor anterioare, ale lui Dedekind, Cantor, Frege și în special ale lui Russell și Whitehead.[11] Din nefericire, aceste lucrări, inclusiv ale lui, plecau, cum am spus, de la ipoteze și convenții inițiale. Dificultățile pe care le-au întîmpinat însă astfel de construcții „formaliste"

[11] David Hilbert, *Axiomatisches Denken* (*Math. Annalen*, vol. 78, 1918, p. 405—415); *Die logischen Grundlagen der Mathematik* (*Math. Annalen*, vol. 88, 1923, p. 151—165); *Grundzüge der theoretischen Logik*, în colaborare cu W. Ackermann (Springer, Berlin, 1928); *Grundlagen der Mathematik* în colab. cu F. Bernays (2 vol., Springer, Berlin, 1934—1939) etc.

au făcut pe A. Mostowski să afirme că „toate aceste încercări pot fi considerate de domeniul istoriei".[12]

Și Platon avea ca punct de plecare tot ipotezele, dar numai drept instrumente servind minții ca, prin puterea dialecticii, să ajungă la principii.[13] Științele matematice moderne, în general, și la fel toate celelalte științe, nu caută însă principiile, ci se bazează pe ipoteze care să le facă coerente, astfel că întreaga teorie devine doar o teorie demonstrativă. Pentru Platon însă nu demonstrația este cel mai important lucru, ci viziunea din ce în ce mai vastă a Ființei. Mergînd din ipoteză în ipoteză, matematicianul trebuia să ajungă la ceea ce este *neipoletic* — ἀνυπόθετον,, adică ceea ce este adevărat prin sine însuși. Reproșul pe care-l făcea Platon matematicienilor, că nu ajung la principii, este astăzi, după cum s-a văzut în decursul lucrării, cu atît mai puternic cu cît orice știință poate începe de unde vrea. Important este să asigurăm necontradicția ei, iar convențiile sînt considerate principii numai pentru că de la ele începe o teorie.[14]

În felul acesta, „viziunea" principiilor este eliminată *ipso facto;* principiile veritabile au dispărut din mentalitatea modernă, deși, aș putea spune că ea, dintre toate mentalitățile care au existat pe glob, este, cum am văzut, cea mai bine pregătită pentru receptarea lor. Criza și dezorientarea epocii moderne constă tocmai din eliminarea principiilor. Subliniez, nu fiindcă nu le cunoaște, ci fiindcă ideea de principiu este deformată, ba chiar anulată, și este înlocuită cu ideea de „început" convențional. De aici și posibilitatea ca fiecare să-și construiască propria lui teorie, în filosofie, morală, politică, ba chiar și în științele fizice. Dar, tocmai această bogăție de idei, aș spune mai bine tocmai această pluralitate de idei, bazată pe libertatea de a gîndi a fiecăruia, și care face măreția epocii noastre, acoperă o sărăcie a intelectului uman: lipsa de viziune a absolutului.

[12] A. Mostowski (și un colectiv), *The Present State of Investigations on the Foundations of Mathematics* (Varșovia, 1955).

[13] Platon, *op. cit.*, 511 c.

[14] De aceea noi am păstrat numele de „sisteme" acestui mod de construcție a unei teorii, iar numele de „theorie" pentru acele construcții logice care au principii autentice.

Vom vorbi acum despre o altă „știință deșteptătoare", muzica, considerată, în vechime, la toate popoarele, ca avînd o acțiune de perfecționare asupra sufletului omenesc. Plutarh spunea că sufletul are nevoie de a fi modelat prin muzică pentru a putea urmări învățămintele filosofiei.[15] Aristotel ne vorbește despre scopurile în care trebuie cultivată muzica [16]: „nu numai pentru o singură utilitate, ci pentru mai multe; pentru educație, purificare [...] și în al treilea rînd pentru amuzament, distracție și destinderea tensiunii sufletului". Ce apare aici interesant este termenul „purificare" *(kătharsis)*, care, după cum se știe, i-a servit lui Socrate chiar pentru a defini filosofia. Mai mult încă, avem unele texte în care el afirmă că muzica cea mai înaltă era îndeletnicirea lui obișnuită, adică filosofia.[17] Dar cum putea filosofia să fie considerată drept cea mai înaltă muzică — μέγιστη μουσική? Mai întîi vom preciza că grecii înțelegeau prin μουσική toate „științele" care sînt inspirate de una din cele nouă Muze. Mai adăugăm că, așa cum ne spune Hesiod în *Theogonia*, toate Muzele cîntă, dar ele nu cîntă numai pentru a se distra, ci *melos*-ul lor privește „ce a fost, ce este și ce va fi", deci are un caracter ontologic.[18] Dintr-o dată sîntem în miezul filosofiei. În ce sens trebuie însă înțeleasă afirmația lui Hesiod că cele ce ele au de spus sînt rostite prin cînt? Nu este vorba aici de o simplă formă de expunere artistică a faptelor, ci de un lucru mult mai concret, fiindcă melodia era considerată la greci ca o armonie care se reflectă și provoacă în suflet o armonie asemănătoare. Platon o spune clar în *Timaios* [19]: „Armonia, constînd în mișcări de aceeași natură ca și ale sufletului nostru, nu apare decît aceluia care cultivă cu înțelepciune Muzele și nu cu singura utilitate de a-și procura o plăcere nerațională. Din cauza acestor emoții dezordonate, care pot exista în sufletul nostru, Muzele ne-au dat armonia, pentru a readuce în el ordinea și concordia." Cicero ne rezumă această idee explicînd-o prin faptul că oamenii, cunoscînd adevărul

[15] Plutarch, *Moralia*, 3.
[16] Aristotel, *Politica*, VIII, 7.
[17] Platon, *Phaidon*, 61 a.
[18] Hesiod, *Theogonia*, v. 36—38.
[19] Platon, *Timaios*, 47 d.

armoniei lumii, au căutat să o imite prin coardele instrumentelor lor și prin cîntecele lor, și astfel și-au deschis o întoarcere spre cer.[20] Este vorba deci de posibilitatea sufletului uman de a pătrunde în universal prin muzică. Tot Platon, în *Phaidros*, unde vorbește de „posesiunea divină" care vine de la Muze, scrie[21]: „Acest sentiment pune stăpînire pe sufletul încă tînăr, în care n-a pătruns încă nimic și, înfrumusețîndu-l cu nenumărate acțiuni ale celor vechi, formează apoi pe cele care vor veni".

Trebuie să mai subliniem aici că „Muzica" sau „Armonica", după cum a arătat Erich Frank, erau considerate în timpul lui Platon și Aristotel o disciplină matematică. „Clasificarea" aceasta s-a păstrat de-a lungul Evului Mediu, cînd, după cum se știe, învățămîntul era despărțit în două grupe de materii: *trivium*, adică gramatica, logica și retorica, și *quadrivium*, adică aritmetica, geometria, astronomia și muzica. Așadar, Muzica era așezată printre științele matematice. Și să nu se uite, mai spunea același autor, că „la greci poezia nu a fost niciodată artă pură a vorbirii, în ea se unea într-o unitate indivizibilă cuvîntul și tonul, de aceea pentru ei creator cu adevărat era poetul muzician".[22]

Urmează că acțiunea Muzicii era pentru ei în primul rînd purificatoare, prin eliminarea dezacordurilor sufletești (ceea ce Albertus Magnus exprima prin termenul *nudatio*), și ea putea să provoace o „deschidere" spre lumea „esențelor".

Iată deci în ce sens muzica a fost socotită de Platon ca o „știință deșteptătoare" a minții. Practicarea ei însemna în fond o prelucrare a sufletului uman pentru o armonizare la universal.

*

Am menționat printre modalitățile preparatorii pentru a se putea ajunge la sesizarea esenței umane de către însăși esența ei, care este gîndirea, numai științele și muzica, dar

[20] Cicero, *De republica*, VI, 18, 18.

[21] Platon, *Phaidros*, 245 a.

[22] Erick Frank, *Plato und die sogenannten Pythagorear*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.

și grecii, ca și indienii, chinezii și alte popoare antice aveau mult mai multe procedee pentru a ajunge la această realizare a conștiinței gînditoare în principiul ei. Dintre aceste „procedee", cele mai răspîndite erau „inițierile", apărute dintr-o antichitate imemorială la popoarele respective. Cum însă asemenea ceremonii ritualice, de care am pomenit cîte ceva în capitolul precedent, sînt îndepărtate de mentalitatea raționalistă modernă, nu am crezut necesar să poposim mai amănunțit asupra lor. Ceea ce am reținut ca fiind accesibil pentru timpul nostru este calea științei și calea muzicii, pe care, după cum am văzut, și Platon, și Aristotel le socotesc capabile să deschidă drumul gîndirii spre ea însăși prin stimularea reflexiunii și echilibrarea spiritului. Dar ceea ce la vremea gînditorilor greci apărea ca o excepție, astăzi este un lucru normal. Democratizarea culturii a făcut ca tot mai mult tezaurul de cunoștințe să fie la dispoziția tuturor. În ceea ce privește muzica, ea s-a răspîndit într-o asemenea măsură, încît fiecare individ de pe glob o poate avea, grație tehnicii actuale, în casa lui. Pretutindeni funcționează orchestre simfonice care transmit uneori, din păcate nu prea des, chiar prin sateliți o muzică de calitate superioară. Cu o observație însă, care de fapt este și aceea a lui Platon și Aristotel: accesul la științe și la muzică trebuie făcut mai ales printr-o concentrare superioară, care să ducă la o echilibrare spirituală. Nimeni nu se gîndește la acest aspect educator al „culturalizării" generalizate. Aș putea spune că niciodată omenirea, în marea ei majoritate, nu a fost mai bine pregătită pentru a realiza deviza lui Socrate: „Cunoaște-te pe tine însuți". Și totuși ceea ce apare bizar în acest efort uriaș al întregii omeniri, în care concentrarea a fost obținută pentru alte motive decît ale grecilor, tocmai omul, ca entitate metafizică, a trecut în al doilea plan cînd n-a dispărut. De aici și ușurința cu care el este distrus.

Totuși unii savanți sau unii muzicieni — compozitori, interpreți sau dirijori — au avut intuiții formidabile și au formulat idei care ne frapează prin profunzimea lor față de gîndirea obișnuită. Sînt afirmații făcute de ei, în care se regăsește cîte ceva din vechile concepții grecești despre rolul științelor și muzicii în „descoperirea" concretă a omului

adevărat, a conștientizării lui.[23] O pătrundere adîncă în interiorul conștiinței noastre gînditoare poate duce, desigur, foarte departe, la descoperirea unei alte galaxii decît cele din afară...

Este un efect pe care îl poate avea muzica asupra conștiinței umane. Sînt cazuri cînd în actul muzical conștiința se poate confunda cu acordurile armonice și nu mai există nimic decît muzica rămasă ca „ceva în sine". Sînt momente ale conștiinței pe care le-am numi „metafizice", dacă termenul ar însemna ceea ce a însemnat la greci. Altfel spus, astfel de fapte conduc la pacificarea sufletului, la integrarea lui în armonia universală prin mediul nepoluat al spiritului în repaos. Mai mult încă, această stare de conștiință era dorită a se permanentiza, fiindcă iată cum își încheia totdeauna *Paian*-urile sale Pindar[24]:

O! Paian, Paian, Paian,
De nu s-ar termina Paianul niciodată.

Aceste cîntece se înălțau atunci cînd armele tăceau.

*

Din toate concepțiile filosofice examinate pînă în prezent reiese că forța motrice care poate duce la perfecționarea omului este intelectul lui, numai că sensul în care el este înțeles și folosit este foarte diferit de cel dat de lumea modernă. Am văzut că la Platon științele deșteptătoare trebuiau să incite la autoreflecție, la armonizarea sufletului în vederea desăvîrșirii individului. Era deci un act de concentrare, de exercițiu intelectual împletit cu un act etic.

[23] Iată ce scrie profesorul Constantin Bugeanu asupra actului muzical, dîndu-i autonomie de principiu: „Nivelele (actului muzical) sînt trepte ale realizării muzicale semnificative, impacturi ale actului muzical asupra conștiinței, raporturi obligatorii ale lui la conștiință, întrucît actul muzical nu se valorifică noetic decît prin evidența manifestării în el a prezenței de vreun ordin ierarhic a conștiinței. Sonorul muzical este, prin el însuși, generator de sens, mediator de conștiință și purtător de semnificație." (C. Bugeanu, *Fenomenologia muzicii*. În *Dicționar de termeni muzicali*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.)

[24] Παιάν *(Paián* sau *Pean)* era un cîntec solemn, care se cînta pe mai multe voci, intonat mai ales în onoarea lui Apollon (uneori și a altor divinități), prin care se cereau mîntuirea și eliberarea.

Chiar pentru Aristotel nu există virtute fără participarea raţiunii.[25] Şi astăzi se practică „arte" asemănătoare celor din Antichitate, dar ele şi-au pierdut sensul vechi, rămînînd fără acoperire. Concentrarea intelectuală, care stă la baza aproape a tuturor metodelor de perfecţionare din trecut, era practicată cu scopul regăsirii de către gîndire a propriei ei esenţe, a omului în principiul lui. De aceea, o asemenea realizare echivala cu posibilitatea de a se ridica deasupra distincţiunilor „eu" şi „non-eu", printr-un fel de stăpînire, de depăşire a lor. Era vorba de fapt de un efort de întoarcere la „epoca primordială" a omului, idee transmisă de toate tradiţiile popoarelor lumii. „Visul" reprezenta deci o lume atemporală, timpul fiind legat de istorie ca o desfăşurare a devenirii prin „rău" şi „bine", de unde ieşirea din timp însemna restabilirea unei stări originare prin absorbirea dualităţii în principiu. Era un fel de posibilitate de atingere a „divinului" de către om, sens pe care îl găsim nu numai în concepţiile orientale, dar chiar la raţionaliştii greci, apărînd în mod curios foarte asemănător. Heraclit spunea, de exemplu, „şi aici sînt zei" (aici printre noi, oamenii).[26]

„Perfecţiunea umană" fiind o stare-limită, ea poate fi considerată un ideal. Urmărirea acestui ideal înseamnă, după noi, o deschidere spre el, înseamnă a te situa în vecinătatea lui. De aceea viziunea adevăratului ideal uman revine, în realitate, la a parcurge drumul spre el. Posibilitatea atingerii însă a „stării-limită", adică a unei realizări totale, absolute, a fost mult discutată în Antichitate şi nici azi ecourile discuţiei nu s-au stins. În concepţia hindusă de exemplu, problema nu comportă nici un fel de discuţie, fiindcă afirmaţiile sînt categorice. În gîndirea europeană însă lucrurile sînt mai nuanţate. Raţionalismul greco-latin şi chiar rezonanţa lui în scolastică, ca şi cel al concepţiilor iudaice, au dat loc la interpretări subtile asupra înţelesului exact al acestei probleme. Iată în acest sens un pasaj din Aristotel, în jurul căruia s-au purtat multe discuţii[27]: „Dar

[25] *Ethica nicomachică*, VI, 1144 b, 1145 a.
[26] Aristotel, *De partibus animalium*, I, 5, 645 a.
[27] *Ethica nichomachică*, 1177 b.

poate că o astfel de viață [activitatea contemplativă în ea însăși] ar depăși condiția umană; căci nu ca om [compus uman] va putea omul să trăiască astfel, ci în măsura în care este prezent în el un element divin [principiul principiului]... Dar nu trebuie să-i urmăm pe cei ce îndeamnă omul pentru că este om, să-și mărginească gîndirea la lucruri omenești și, pentru că este muritor, la lucruri trecătoare. Omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i este cu putință, să se imortalizeze pe sine, făcînd totul pentru a trăi în conformitate cu elementul cel mai elevat din el; căci dacă acest element ocupă un loc restrîns ca volum, prin forța și valoarea sa reprezintă mult mai mult decît tot restul." Interpretarea pe care au dat-o diverșii cercetători acestui pasaj a variat de la înțelegerea imortalizării omului ca o realizare posibilă a divinului și mergînd pînă la negarea acestei posibilități a ei, cu toată afirmația lui Aristotel din *Metafizica*, a posibilității omului de a avea din cînd în cînd ceva comun cu divinitatea. Nu vom intra în argumentele folosite *pro* și *contra*, ceea ce ar dezvolta disproporțional discuția față de subiectul tratat într-un eseu. Așa cum am spus însă mai sus, noi considerăm că problema trebuie înțeleasă prin efortul omului de a se situa la nivelul maxim al intelectului său pentru a putea ajunge în vecinătatea limitei posibilului ca realizare umană. Hegel afirma de altfel că a cunoaște limitele cunoașterii umane înseamnă că deja le-ai și depășit. În felul acesta se poate depăși și obiecția că în Antichitatea greacă destinul omului ca om nici Zeus nu-l mai poate întoarce.

Un sens apropiat de această înțelegere îl capătă problema și în interpretarea lui P. Aubenque. Divinitatea omului, după el, nu constă în nostalgia trecutului, ci în proiectarea idealului de atins în viitor prin imitarea divinului.[28]

Dacă cineva ar ajunge însă, teoretic vorbind, la limita care reprezintă starea de perfecțiune umană, el nu poate

[28] P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 503. „La divinité de l'homme n'est plus l'évocation mélancolique d'un passé immémorial [...] mais elle est l'avenir toujours ouvert de l'homme, qui est d'imiter Dieux."

apărea decît ca un om de maximă superioritate intelectuală, iar această superioritate se va vădi în actele lui, care vor apare toate cu un caracter etic, deși izvorul lor este conceput mai sus de planul moral individual. Moral are într-un fel sensul de perfect, dar nu de divin, noțiune în care distincțiunea rău-bine nu mai poate avea loc. Dar așa cum am văzut și pînă acum, chiar dacă nu se identifică, sensul moral a fost conceput structural legat de superioritatea intelectuală. Este vorba de o transformare de ordin calitativ a individului și, prin urmare, din punctul acesta de vedere nu poate avea grade. În principiu vorbind, un om nu poate fi mai mult sau mai puțin moral. El apare ca un întreg în care morala este un reflex în planul uman al acestei realizări și în acest sens trebuie înțeleasă afirmația transmisă prin tradiție: *Quisquis enim totami legem deservaverit, inpegerit autem in uno damnas factus et omnium.*[29]

Realizarea concretă a acestui ideal uman a fost înțeleasă diferit, cum era și firesc, în funcție de timp și loc; iar încercarea de a atinge absolutul a depășit, în general vorbind, puterea intelectuală de înțelegere a problemei de către cei ce și-au propus-o, abuzînd astfel prin practicile lor de alții sau chiar de ei înșiși. Edificatoare în acest sens este și părerea exploratoarei franceze Alexandra David-Néel, care a parcurs ani de zile India, China (Tibetul) și Japonia, și care este deci în problemă. Iată ce spune ea: „Nimic nu e mai curent decît să te înșeli singur în căutarea uniunii spirituale și de a crede, în mod orgolios, că ai ajuns la planuri supranormale atunci cînd te înnămolești în divagații și senzații care sînt de domeniul patologiei." [30] Important este însă nu atît faptul cît idealul.

*

Am vorbit despre un ideal de cunoaștere a propriei noastre esențe umane, de putința educării intelectului nostru pentru a cunoaște alte galaxii, de data aceasta chiar din

[29] Dacă cineva va respecta toată legea, dar va călca unul din comandamente, le-a călcat pe toate. (Iacobi, *Epistola* 2, 10.)

[30] Alexandra David-Néel, *Immortalité et réincarnation*, p. 47 (Ed. du Rocher, Paris, ediția 1980).

interiorul omului. Cum vor putea însă să fie exprimate direct unele idei în sine lipsite de dialogul dintre subiect-obiect? Răspunsul s-a și dat: intelectul nostru s-a întîlnit deja cu unele obstacole din domeniul exprimării, pe care a trebuit să le depășească, și încă în științele așa-numite exacte. Astfel se știe că pitagoreicii, încercînd să măsoare diagonala pătratului cu ajutorul laturii lui, luată ca unitate, au ajuns să depășească numărul întreg, descoperind „incomensurabilitatea" diagonalei pătratului, ceea ce li se părea un secret al zeilor care nu trebuia divulgat. Măsura aceasta imposibilă, „incomensurabilitatea", a fost numită de ei *àlogon*, adică „inexprimabil" sau „irațional" și acesta este numele care i s-a păstrat în matematică pînă azi.

Un exemplu simplu de număr„ irațional" și „inexprimabil" este $\sqrt{2}$ — rădăcina pătrată din 2. Noi avem o idee clară și distinctă a ceea ce înseamnă $\sqrt{2}$, dar valoarea acestui număr n-o putem exprima decît prin aproximație. De altfel, sîntem în stare să gîndim chiar numere iraționale mai subtile, cum este raportul dintre lungimea unui cerc și diametrul lui. Raportul acesta este de asemenea clar și distinct în mintea noastră, deși este și mai greu de exprimat decît $\sqrt{2}$. Numărul respectiv îl simbolizăm cu π, dar acesta este un număr *irațional transcendent*, pentru că, dacă $\sqrt{2}$ poate fi rădăcina unei ecuații algebrice cu coeficienți raționali, π nu poate fi soluția nici unei ecuații de felul acesta.

„Simbolizările" sînt și mai frapante în științele fizice și chimice. Am vorbit, de exemplu, de paradoxul lui Heisenberg, despre care el singur scrie[31]: „Cînd vrem să reprezentăm faptele, trebuie să ne mulțumim cu analogii imperfecte, cum sînt reprezentările ondulatorii și corpusculare". Vedem dar că în sondajul minții noastre într-o lume principială, cum este chiar aceea a numerelor, putem da peste rezultate concrete pe care sîntem nevoiți să le exprimăm aproximativ sau simbolic. Drumul cercetării actuale avînd încă mult de parcurs, dezvoltarea acestei „simbologii" ar putea să capete la un moment dat un aspect mythologic *sui generis*, chiar în cadrul științific.

[31] W. Heisenberg, *op. cit.*, p. 8.

Dacă examinăm acum situația intelectuală actuală, vedem că aparent sînt îndeplinite condițiile prin care, în celelalte culturi, omul putea să-și găsească sau să-și regăsească natura lui reală, să se cunoască pe sine și astfel să-și făurească propriul său destin avînd la orizont un model-ideal, un prototip uman. Într-o luciditate controlată, s-au putut elimina o serie de trepte simbolice sau accesorii, transformate prea adesea în prejudecăți și superstiții, pentru a putea privi drept în față problema, fără nici o idee preconcepută. Și totuși, în timpul nostru aflăm cea mai mare dezorientare intelectuală, care constituie poate însăși cauza primă a dezordinii generale. Sîntem în preajma limitei tragediei care a dus la dispariția dinosaurilor, fără să avem scuza instinctului lor, omul fiind, cum spunea Aristotel, intelectul însuși.

Singura instanță de apel a omului, pentru depășirea dezechilibrului *compusului uman*, este lupta pentru luminarea minții lui. Animalele sînt supuse unei legi de echilibru universal prin înmulțire și prin faptul că servesc de hrană unele altora. Pe om nu-l echilibrează nici instinctul, nici o altă speță căreia să-i servească de hrană. Ceea ce înseamnă că el a scăpat de sub „stăpînirea" legii naturii printr-o evoluție a inteligenței necoordonată, a cărei armonie nu poate fi căpătată decît de un autoefort de eliberare.

Dar tocmai în înțelegerea adevăratei naturi a intelectului constă deosebirea dintre antici și moderni. Aici s-a întîmplat sciziunea. Noi am acceptat intelectul în mod abstract și am desconsiderat eticul, dînd cu aceasta un alt sens sau, mai bine spus, nici un sens ethosului, valorilor culturale ale societății. Omul a ieșit din „echilibrul" lui natural printr-o inteligență nedirijată sau, dacă se poate spune, dirijată de hazard.

Inteligența umană este astăzi lipsită de un model, de un ideal spre care să tindă. Ea are posibilitatea de a construi lucruri absolute, cum s-a mai spus, ca teoremele matematice sau surprinderea unor raporturi de fapte și idei, dar metoda dirijării ei în ansamblu a dispărut ca obiectiv. Ea se desfășoară, în virtutea unei inerții, pe căi fascinante, dar particulare, fără un scop final. Nu există pentru individul modern necesitatea întrebării: „Încotro mergem?" Disponi-

bilitățile inteligenței sînt într-un fel blocate de formele minore ale idealurilor sau, mai bine zis, de puținătatea imaginației în căutarea sensului real al cunoașterii.

Am vorbit cu altă ocazie de criza care poate fi dezlănțuită prin dispariția unor valori care nu au mai fost înlocuite cu altele noi. Este ceea ce s-a întîmplat cu dispariția principiilor etice în cultură și prin aceasta în civilizația de azi. Sentimentele umane sînt greu de menținut la un nivel elevat fără a se sprijini pe anumite norme de conduită ale individului. Numai rațiunea singură păstrează umanitatea într-un domeniu abstract, lipsit de subiectivitatea de care ego-ul nu se poate complet detașa și care este un impuls necesar ei. De aceea individul trebuie educat să înțeleagă că ce-i uman în tine este tocmai sensul pe care tu îl dai lumii. Desigur, noi nu putem ieși din drumul epocii noastre, dar trecutul cu experiența lui trebuie să ne ajute la construirea propriului nostru ideal, pe care să-l făurim cu mijloacele ce ne sînt proprii. Toți gînditorii dintotdeauna și-au propus prin mijloace diferite să încerce a se ridica la o cunoaștere absolută, liberă de particularitățile și de servitutile umane, într-un elan natural de a dezlega marea enigmă a Ființei. Laboratorul tuturor prelucrărilor intelectuale a fost considerat dintotdeauna mintea însăși. Dar fiecare epocă a trebuit să-și găsească singură modalitățile de prelucrare a acestui instrument al perfecționării individului. Desigur omul zilelor noastre va trebui să-și găsească, conform cu mentalitatea epocii și a lui proprii, o metodă adecvată. În ceea ce ne privește, noi credem că, trăind sub egida spiritului obiectiv științific, cel mai potrivit mijloc de modelare a omului este asceza culturii. Nu vreau să spun că fiecare individ uman nu-și poate găsi o cale proprie pe măsura lui, un mijloc de concentrare care să ducă la eliberarea intelectului. Dar mai mult decît oricînd găsesc că în momentul de față, în lupta de îndiguire a amenințării vieții înseși, omul are nevoie de o umanizare și mai ales de recunoașterea propriei lui esențe prin cultură. Cultura este o veritabilă *lumen mundi*, dînd un sens și o valoare a tot ce există.

Să ne înțelegem însă mai întîi asupra termenului „cultură". Pârvan susținea, de exemplu, că matematica, fizica, biologia, adică științele exacte propriu-zise, nu sînt fapte

de cultură. Astăzi problema nici nu se mai poate pune. Este posibil de înțeles noțiunea de cultură generală fără un număr de cunoștințe din domeniul științelor, și acestea fără schema lor exactă, obiectivă a matematicilor? Putem concepe artele — arhitectura, sculptura, muzica — fără aplicarea matematicilor la cunoașterea lor teoretică? Și ce ar fi literatura azi, ca ecou al societății moderne, dacă i-am sustrage eroii complet din mediul științific și filosofic în care trăiesc?

Desigur, nu înseamnă ca domeniul literaturii să fie invadat de o terminologie de specialitate. A rămîne numai la idee fără forma ei artistică ar însemna să-și ucidă propriul său domeniu. Dar literatura poate să-și desfășoare fantezia și să-și arunce sonda intuiției în orice domeniu, atingînd, prin miraculosul și neelucidatul talent, intuiții care pot lumina adîncurile subconștientului uman.

Vedem dar că realitățile epocii noastre au extins considerabil „științele deșteptătoare" ale lui Platon. Ele se numesc acum Cultură. Dar în nici un caz în sensul de computerizare în creierul uman a unui vast material de cunoștințe. Am pornit de la un ideal uman spre care trebuie să tindem printr-o extremă intensitate de concentrare, printr-un instrument care trebuie să fie în obiectivul nostru de perfecționare. Printr-o asceză culturală, am zis noi. Aceasta comportă, cum am văzut că spunea Hegel, nu luarea la cunoștință a ideilor, ci pătrunderea sensului lor și mai ales confruntarea lor, pentru a desprinde un sens propriu nouă. Procesul dialectic al confruntării ideilor este de fapt exercițiul cel mai acut al transformării calitative a minții noastre. De aceea, cu cît cîmpul cunoștințelor noastre va fi mai variat, cu atît materialul de prelucrat va fi mai folositor procesului nostru de perfecționare intelectuală. De aici nevoia unui larg cîmp de contact uman, de schimburi de idei de o mare diversitate de mentalitate și domenii. A-ți limita gîndirea la un cerc, oricît de vast ar fi el, dar pe o singură temă, este a-ți limita dezvoltarea exercitării în intensitate a intelectului uman. Ca întreținere continuu incandescentă, a spiritului nostru, trebuie înțeleasă în fond asceza culturii.

Omul este pus astăzi în fața alternativei: sau să se autodistrugă, zdruncinînd din temelii coloanele templului și

pierind o dată cu el — ca și Samson —, sau să ajungă la cunoașterea adevărată pe care Democrit o acorda acelor inițiați prin intrarea în „orgiile științei" — ὀργίοιον ἐπιστήμης [32] —, expresie pe care noi am traduce-o, în echivalentul de azi, prin pasiunile culturii adevărate. Este misiunea ei să transforme omul în esența lui, să-i dea înțelegerea propriei sale existențe, a rostului său în lume, să-l învețe să-și conștientizeze propria lui gîndire, să-i insufle respect pentru această „minune" care este el însuși.

„Asceza" timpurilor moderne este cultura în sensul cel mai înalt. Asimilarea ei, practicarea ei ca știință deșteptătoare, în sensul lui Platon, poate fi, cum am spus, *metoda* de a tinde în timpul nostru la starea de perfecțiune umană într-o civilizație armonic organizată. Dacă ținem seama de originea greacă a termenului ἄσκησις *(áskesis)*, care înseamnă chiar „exercițiu", „practică", „exercițiu gimnastic", „fel de viață al atleților", atunci omul cult de astăzi se prezintă ca un atlet al culturii în măsura în care el este, cu adevărat, un om cult. Dar forța lui va fi mult mai puternică, fiind aceea a spiritului care se luptă pentru umanizarea omului. El va deveni un om „deșteptat" în momentul cînd își va pune, cu ajutorul tuturor valorilor umane pe care le posedă, problema lui însuși, dînd prin aceasta un sens și o explicație lumii fenomenale. Omul își va da seama atunci că el este *homo universalis*, cu o responsabilitate față de om și de umanitate, fiindcă el vine prin omenire și îi aparține prin destin.

El capătă o personalitate numai în momentul cînd a înțeles că trebuie să se depășească pe sine. Depășirea înseamnă o luare de contact cu principiul universal și aceasta nu este decît un contact cu eternitatea.

[32] Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. VIII (Alfred Körner Verlag, Stuttgart, 1938).

Homo Universalis

(Résumé)

Homo Universalis est un essai sur la réalité humaine, comme d'ailleurs le sous-titre nous laisse comprendre. L'auteur pose, déjà depuis la préface, toute une série de questions, destinées à placer le thème de son travail dans le sens du contexte culturel actuel. En voici quelques unes. Pourquoi la société moderne n'a plus dans son objectif un idéal d'homme parfait, tel qu'en ont eu toutes les autres cultures qui l'ont précédée? Cette renonciation représente-t-elle une diminution qualitative de la culture dans son ensemble? La conception, poussée à la limite, de la nature humaine peut-elle encore constituer une préoccupation de l'intellectuel de notre siècle rationnaliste? Si oui, quels pourraient être les moyens adéquats de cette *forma mentis* de l'homme moderne afin de l'approcher de cet idéal? Voilà ce que l'auteur cherche à détacher du thème traité.

L'essai débute par quelques chapitres où l'on cherche à jalonner certaines étapes de la pensée humaine. On montre d'abord, sommairement, la diversité hétéroclite des conceptions philosophiques, combattant l'une l'autre, qui ont varié depuis l'antiquité jusqu'à présent, fait remarqué d'ailleurs, au cours des temps, par la majorité des philosophes.

Le premier penseur à avoir soutenu l'existence d'une philosophie éternelle, qu'il a appelée *philosophia perennis*, a été Augustinus Steuchus Eugubinus. Il entendait par cette expression la philosophie grecque systématisée par Aristote et par les scolastiques et dont il cherche à retrouver les idées fondamentales chez tous les peuples anciens tout le long de l'histoire. Le principe de base qu'il retrouve chez tous les auteurs examinés est l'esprit *(mens)* qui gouverne le monde entier. Retrouver un universel de la pensée philosophique a occupé, de plus, l'esprit de nombreux penseurs (M. Ficino, Jan Comenius, Leibniz etc.).

On a aussi cherché une voie de conciliation pour tous les systèmes philosophiques, une philosophie qui puisse les unifier. C'est dans ce sens que

l'auteur considère certains penseurs, des plus importants, qui ont essayé de montrer qu'il existe un fond commun d'idées qui uniraient les différents systèmes constitués au cours de l'histoire. Sans en faire l'histoire proprement dite, l'auteur nous présente une série de tentatives des plus représentatives, telles que les tentatives de Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Husserl etc.

Cette diversité d'opinions philosophiques, que même ces grands penseurs n'ont pas pue amener à un commun dénominateur, a obligé l'auteur à se poser la question si ce fait ne devrait-il pas être mis en rapport avec la manière même d'aborder les problèmes. L'ancienne philosophie, qui était un „mode d'être", a progressivement évolué vers un „mode de dire", vers une *philosophia garrula*, une philosophie dépendant des mots. Mais, comme il n'y a pas un langage assez vaste pour puovoir exprimer le tout et comme toute théorie constituée n'est au fond qu'un langage, cela signifie qu'aucune d'entre elles ne pourra exprimer que partiellement la réalité. La „philosophie" comme „état existentiel" ne pourra pas être réalisée, tout au plus, on aboutirait à une compréhension de ce qu'elle pourrait être.

Partant de l'idée d'une philosophie pérenne, l'auteur discute le concept de métaphysique et de philosophie première en tant que „theoria" des premiers principes chez Aristote, et montre le changement d'optique de la philosophie moderne, construite en général selon le modèle de la science, sur la connaissance dérivée, la démonstration. Mais les théories philosophiques, remarque l'auteur, ainsi construites, chacune partant d'autres repères existentiels, ont engendré des positions pour la plupart contradictoires et, de cette manière, la base de l'édifice de la connaissance, qui devrait être l'élément déterminant de toute théorie, est devenue sa partie faible. Son point de départ étant le plus discuté, l'auteur soumet à la discussion deux „commencements" qu'il retient comme étant plus intéressants: le commencement qui part du non-être, du néant, pris dans son sens existentiel (Cusanus, Hegel, Heidegger en partie etc.); le commencement qui part d'un vide sciemment obtenu par le chercheur qui chasse de son esprit toutes les connaissances acquises (Socrate, Descartes).

Dans le premier cas, qui serait en effet le plus commode du point de vue de la construction théorique, on doit discuter un commencement qui ne renferme aucune potentialité. Comment peut-on alors le concevoir, même d'un point de vue linguistique, en tant qu'existence vide de toute détermination?

Dans le deuxième cas, il y a une autre question qui se pose: est-il possible d'éliminer de l'esprit du penseur, pour atteindre le point de départ zéro, les acquis qualitatifs provenant des connaissances accumulées antérieurement?

L'idée de commencement dans la Théorie de la connaissance, conçue par Aristote comme principe acquis par intuition, non-démontré, donc comme une nécessité logique afin de ne tomber dans un *regressus ad infinitum*, apparait à l'auteur comme l'idée la plus rationnellement construite, ainsi que la Théorie de la double nature de l'intellect humain qui peut expliquer, de manière plausible, la réflexibilité de la pensée humaine sur elle-même. Mais, au fond, qu'est-ce l'homme? Malgré toute la préoccupation de pénétrer dans son propre être, personne n'a jamais pu définir clairement ce qu'il est. Le problème a été attaqué par la plupart des penseurs des cultures anciennes ainsi que par la science moderne. Mais, dès le début, il s'impose d'opérer une distinction dans la manière de traiter la question, et celle-ci réside dans le point de vue qui se trouve à la base de la recherche: les premiers poursuivaient l'homme dans son principe, tandis que les seconds, sa structure psycho-physique. Certes, il est difficile de supposer que les résultats se rencontrent. Les premiers partent à la recherche de l'universel, les seconds, à la recherche du particulier. Dans ce sens, on considère toute une série de théories appartenant à des chercheurs modernes (comme Max Stirner et ses différents commentateurs, Freud, Jung, etc.) et aussi à des penseurs anciens (comme Socrate, Platon, Aristote et certains auteurs au-delà des frontières européennes).

L'auteur discute en détail le *cogito* de Descartes en présentant plusieurs commentaires, anciens et nouveaux, sur le sujet. Il considère surtout que dans cette expression est impliquée l'idée de *Cogito me cogitare*, cette réflexivité de l'idée sur elle-même, et qui doit être considérée comme étant la première, avant de nous poser l'idée d'existence. Le *Cogito* cartésien est donc une sorte de méta-raisonnement qui s'applique à la faculté même de raissoner. Mais par celà même, le sujet penseur reste seul sans avoir d'objet en dehors de lui-même.

Depuis Kant et jusqu'à présent on a fait d'énormes efforts pour concevoir un monde objectif, valable en dehors du sujet connaisseur. Même des chercheurs du domaine scientifique ont fait des essais pour imaginer un tel monde. Le seul à avoir exprimé un point de vue vraiment intéressant a été Werner Heisenberg. Afin de connaître le monde objectif d'une manière exacte, disait-il, il faudrait que le sujet connaisseur soit compris dans l'objet à connaître, avec ses propres yeux même, afin que la distinction sujet-objet disparaisse.

Les Anciens connaissaient depuis toujours cette condition et les Grecs, de Thalès à Plotin, ont imaginé un principe ordonnateur auquel l'homme participe lui aussi. L'identité de nature de ce principe et de l'in-

tellect humain résolvait logiquement le problème soulevé par Heisenberg et faisait disparaître la dualité sujet-objet.

Le problème „Qu'est-ce l'homme?" s'est ainsi encore plus étendu, comprenant dans la question et le sujet qui se la pose.

Toutes ces considérations ne nous amènent pas à éliminer la question *qu'est-ce l'homme*. C'est Protagoras qui a cherché à en donner une réponse par son bien connu aphorisme *L'homme est la mesure de toutes choses*. L'auteur analyse le sens ontologique du célèbre aphorisme et constate, en dernière analyse, que l'homme est *métron*, c'est-à-dire *mensura*, pour les choses qui sont mais aussi pour les choses qui ne sont pas. Il est donc étalon, mesure qui implique même celui qui fait la mensuration. Le verbe mesurer — en grec *metrein*, devenu *metiri* en latin, dérivés du sanscrit *mātram* — a aussi le sens d'apprécier, juger, ce qui permet l'interprétation suivante de l'aphorisme: „L'homme est [celui qui apprécie] le jugement de toutes les choses, de celles qui existent, dans la mesure où elles existent, de celles qui n'existent pas, dans la mesure où elles n'existent pas". Cet étalon de mesure, qui pense en même temps tout ce qui existe et tout ce qui n'existe pas, rappelle l'idée de Parménide et Aristote — „penser" et „être" c'est la même chose.

Une conséquence inévitable du „composé humain" est celle de s'exprimer par le *bien* et par le *mal*. Mais qu'est-ce que c'est que ces concepts et comment ont-ils été conçus par les philosophes d'un point de vue strictement principial? On présente les plus importantes conceptions de l'histoire de la philosophie en constatant que aucun penseur n'a séparé l'acte moral de l'acte intellectuel. Pour l'auteur, le bien et le mal ne sont pas des concepts originaux, car ils apparaissent avec le développement dialectique du processus de la connaissance et par cela même ils sont liés à l'individuel; le caractère de masse que prennent les individus prive l'humanité du perfectionnement individuel qui est son élément premier. Par cela même, la tentative de nous situer dans le voisinage d'un idéal de perfection ne peut être qu'un effort individuel, grâce auquel l'homme poursuit la réalisation d'un état de conscience à travers lequel il tente d'entrer en contact avec sa propre essence. Pour le monde antique, tous les problèmes gravitant autour de l'être humain trouvaient une solution dans le *noûs*, dans l'intellect, dont dépendaient aussi les facultés psychologiques. Cela faisait que les vertus soient, en dernière analyse, un comportement en accord avec la raison. De là, l'intellect, arrivé à un degré supérieur, signifiait sagesse, c'est-à-dire intelligence appliquée. Dans ce but, tout le long de l'histoire — en rapport avec l'aire géographique et la *forma mentis* — différentes méthodes de concentration de l'esprit ont

été pratiquées afin d'atteindre la perfection humaine, méthodes qui ne peuvent plus correspondre ni à la mentalité ni au mode de vie de l'homme moderne.

Et pourtant il y a eu une méthode assez proche de notre mentalité, recommandée par Platon, la pratique des „sciences éveillantes", comme on les appelait alors, ces disciplines étant la science des nombres et la musique. Aujourd'hui ces sciences sont pratiquées à une échelle infiniment plus grande qu'à l'époque, seulement que, pour Platon, l'exercise de l'esprit aidait „la science de l'être" à se lever à l'universel, tandis que le monde moderne exerce son intellect vers une pensée particulière privée de fondement. On peut même dire que, en général, le binôme *intellect-bien* a été remplacé par le binôme *intellect-praxis*, d'où une civilisation technique non-fécondée par la culture et d'où les principes universels sont absents.

Comment alors peut-on arriver au même état supérieur de conscience poursuivi par les anciennes civilisations, mais empruntant une voie qui nous soit propre? Nous avons la méthode, c'est le but qui nous manque. L'ascèse pratiquée par les anciens s'est étendue aujourd'hui à l'acte de culture en général. La culture, dans son sens profond, authentique, peut devenir actuellement une ascèse de l'esprit. Elle est le moyen le plus proche de nous, quoique pas l'unique, pour arriver à ce que nous avons appelé „perfection". Dans le sens etymologique du terme *áskesis*, l'homme qui atteint ou, au moins, tend vers cet idéal, devient un „athlète de la culture". Mais l'homme acquiert une personnalité seulement au moment où il comprend qu'il doit se dépasser. Dépasser signifie une prise de contact avec le principe humain et cela n'est qu'un contact avec l'éternité.

Homo Universalis

(ABSTRACT)

Homo universalis is, according to its undertitle, an essay on human reality. In the Preface the author raises a series of questions meant to place the subject within the cultural context of the day. Some of them sound as follows: why has modern culture, unlike the previous ones, ceased to strive for an ideal of human perfection? Does this renunciation bring about a debased quality of culture on the whole? Could it still be an intellectual's concern in our rationalistic century for human nature to supersede its limits? If so, which are the appropriate means of modern man's *forma mentis* to approach this ideal? This inquiry makes the stuff of the present book.

The introductory chapters attempt a survey of the stages of human thinking on the matter. They proceed by a brief display of the heteroclite diversity of contradictory philosophical views from the ancient times up to the present day, which has been noted by most philosophers in the course of time.

The first thinker maintaining the existence of an eternal philosophy which he named *philosophia perennis* was Augustinus Steuchus Eugubinus. Starting from the Greek philosophy systematized by Aristotle and from scholastics, he tried to trace the fundamental ideas of this philosophy with all the old peoples in history. The basic principle governing the entire world is according to him the Mind *(Mens)*. The discovery of a universal philosophy has haunted many other thinkers (M. Ficino, Jan Comenius, Leibniz etc.).

Further the author considers some of the most important thinkers who have attempted in various ways to reconcile all philosophical systems by conceiving a unifying philosophy on a common ground of ideas. References are made in this respect to Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Husserl, etc.

As the diversity of philosophical opinions could not be reduced to the same denomination even by these great thinkers, the author puts forth the hypothesis that this is due to the very manner of approach. The old philosophy, which was „a mode of being", gradually turned into „a mode of saying", that is a *philosophia garrula*, a philosophy depending on words. Yet, as no language is rich enough to express everything and a theory is fundamentally tantamount to language, it follows that both are only partial expressions of reality.

The „philosophia" in its old sense as state of being cannot be attained. At its most, a comprehension of what it might be, will be prepared from different standpoints.

Starting from the idea of a perennial philosophy, the author discusses the concept of metaphysics and that of the first philosophy as „theoria" of Aristotle's primary principles. Hereby he points out the shift of perspective in modern philosophy, generally built on the model of science, that is on derived knowledge, on demonstration. Philosophical theories spring from different existential landmarks which often generate contradictory positions. It so happens that the foundation of cognition, the would-be determining element of every theory, becomes its weak side. As the starting point of a theory makes its most debatable issue, the author deals with two „beginnings" he considers of greater interest: beginning from „nothing", existentially speaking (Cusanus, Hegel, partially Heidegger), and beginning from a „nothing" obtained by willingly wiping out the entire knowledge from the mind of the thinker (Socrates, Descartes etc.).

In the former case, the more confortable as regards the devising of the theory, the debate focuses upon a starting point bearing no potence in tself. How could an existence void of any determination be conceived, even linguistically speaking?

In the latter case, the question arises whether the thinker is also able to wipe out of his mind the qualitative accomplishment attained by cognition to reach the zero starting point.

The idea of a beginning in the theory of cognition, conceived by Aristotle as a non-demonstrated principle, reached by means of intuition as a logical necessity to avoid falling into a *regressus ad infinitum*, appears to the author as the most rational. Same as the explanation of the double nature of the human intellect, able to reflect its own image.

What is man, after all? Despite the interest in investigating his being, nobody has ever been able to define him precisely. The problem has been equally tackled by most thinkers of the old cultures and by modern sciences. The different approach results in the foundation of the research: the for-

mer aimed at discovering man in his principle, the latter attempted to reach his psycho-physical structure. Under such circumstances the conclusions can hardly meet. The former standpoint is a quest for a universal, the latter for a particular. A survey of several theories in the matter follows from the modern Max Stirner, Freud, Jung, etc., and backwards in time to the ideas of Socrate, Plato, Aristotle and some old doctrines of the Orient.

A subject matter studied in detail is Descartes' *Cogito*, with particular reference to the implications of *Cogito me cogitare*. This capacity of our thinking to reflect itself ought to be taken into account before discussing the idea of existence. The Carthesian *cogito* is, therefore, a form of metajudgement applied to the very faculty of reasoning. Yet by this the thinking subject remains without an object beside himself.

From Kant till ours days great efforts have been made to conceive an „objective" world valid beyond the cognizer. Scientists too have made certain attempts to imagine such a world, and the present paper deals with some of them. The only interesting point of view in the field was expressed by Werner Heisenberg. To attain an exact cognition of the objective world, the cognizer ought to be integrated in the cognized, his eyes included. This would cause the disappearance of the distinction subject-object.

The old philosophers took this condition for granted and the Greek from Thales to Plotin imagined an ordering principle which implied man's participation. The identical nature of this principle and the human intellect solved logically the problem raised by Heisenberg and eliminated the subject-object distinction.

The problem of „What is Man?" acquires a broader frame including in the question the subject who asks it.

All these arguments do not exclude the question: „What is Man?" Protagoras attempted an answer with his well-known: „Man is the measure of all things". The author analyzes the ontological meaning of this famous aphorism concluding that man is *métren*, that is *mensura* for the existing and the non-existing things. He is, therefore, a measure implying the one who measures. The verb *to measure* — *metrein* in Greek and *metiri* in Latin — derived from the Sanscrite *mātram* — also means to appreciate, to judge. This allows the author to render the above-mentioned aphorism by: „Man (the one who evaluates) is the judgement of all things, of those existing in so far they exist and of those non-existing in so far they do not exist."

This evaluating standard, able to think about everything that exists and everything that does not exist, reminds of Parmenide's and Aristotle's idea that „to think" and „to be" are one and the same thing.

An inevitable consequence of the human entity is that it expresses itself through *good* and *evil*. What are these concepts and how have they been theoretically approached in the history of philosophy? A concise exhibition of the most important contributions in the matter follows, concluding that no thinker has separated the moral act from the intellectual one. The author believes that the good and the evil are not primary concepts, but they appeared along the dialectical development of the cognition process. Hence, they depend on the individual. The growth of the individuals to a mass frustrates humanity of the individual improvement, which represents in fact its primal element. The effort towards attaining the ideal of perfection will be an individual act, leading to a state of conscience that would enable man to contact his own essence.

In the ancient times all the problems regarding the human being had their solution in the *noûs*, the intellect, on which psychical faculties also depended. Consequently virtues determined a behaviour in full accord with reason. At a higher level the intellect became wisdom, that is apllied intelligence.

In the course of history different methods of mental concentration were applied to reach this purpose, depending on space and *forma mentis*. These methods can no longer apply to modern man's mentality and way of life. And yet there existed a method coming closer to our outlook: Plato recommended the practising of the so-called „awakening sciences", the science of numbers and music. They are practised today at a much larger scale than in Plato's time. Yet, while the old practised „the science of being" to ascend to the universal, we exercise our intellect for an particular unfounded thinking. One could go as far as to assert that the dichotomy *intellect-good* has been replaced by *intellect-praxis*. Hence the resulting technical civilization which bears no fruits of culture and lacks universal principles.

How could we reach on our own way that superior state of conscience aimed at by the old civilizations? We do have the method, but lack the purpose. The *áskesis* practised by the old civilizations has expanded today over the act of culture in general. In our time culture, in its profound and genuine sense, could become an *áskesis* of the mind. It represents the closest means we have, though not the only one, to reach what we called „perfection". Etimologically speaking, the man who performs or at least strives for *áskesis* becomes „an athlete of culture".

Man acquires personality only when he understands he has to surpass his own limits. This means to get into touch with human essence and ultimately with eternity.

Tabla de materii

Prefață *7*

I. Philosophia garrula *11*

II. Philosophia perennis *31*

III. A ști și a nu ști *45*

IV. Natura principiilor *58*

V. Principiul principiului *74*

VI. Nosce te ipsum *83*

VII. Cogito ergo sum *100*

VIII. Prima quaestio *123*

IX. Mens mensura *139*

X. Bonum et Malum *156*

XI. Calea către zei *179*

XII. Marile speranțe *195*

Résumé *213*

Abstract *218*

Sommaire

Préface 7
I. Philosophia garrula 11
II. Philosophia perennis 31
III. Savoir et non savoir 45
IV. La nature des principes 58
V. Le principe des principes 74
VI. Nosce te ipsum 83
VII. Cogito ergo sum 100
VIII. Prima quaestio 123
IX. Mens mensura 139
X. Bonum et Malum 156
XI. La voie vers les Dieux 179
XII. Les grands rêves 195
Résumé 213
Abstract 218

Summary

Introduction *7*

I. Philosophia garrula *11*

II. Philosophia perennis *31*

III. To know and not to know *45*

IV. The nature of the principia *58*

V. The principium of the principia *74*

VI. Nosce te ipsum *83*

VII. Cogito ergo sum *100*

VIII. Prima quaestio *123*

IX. Mens mensura *139*

X. Bonum et Malum *156*

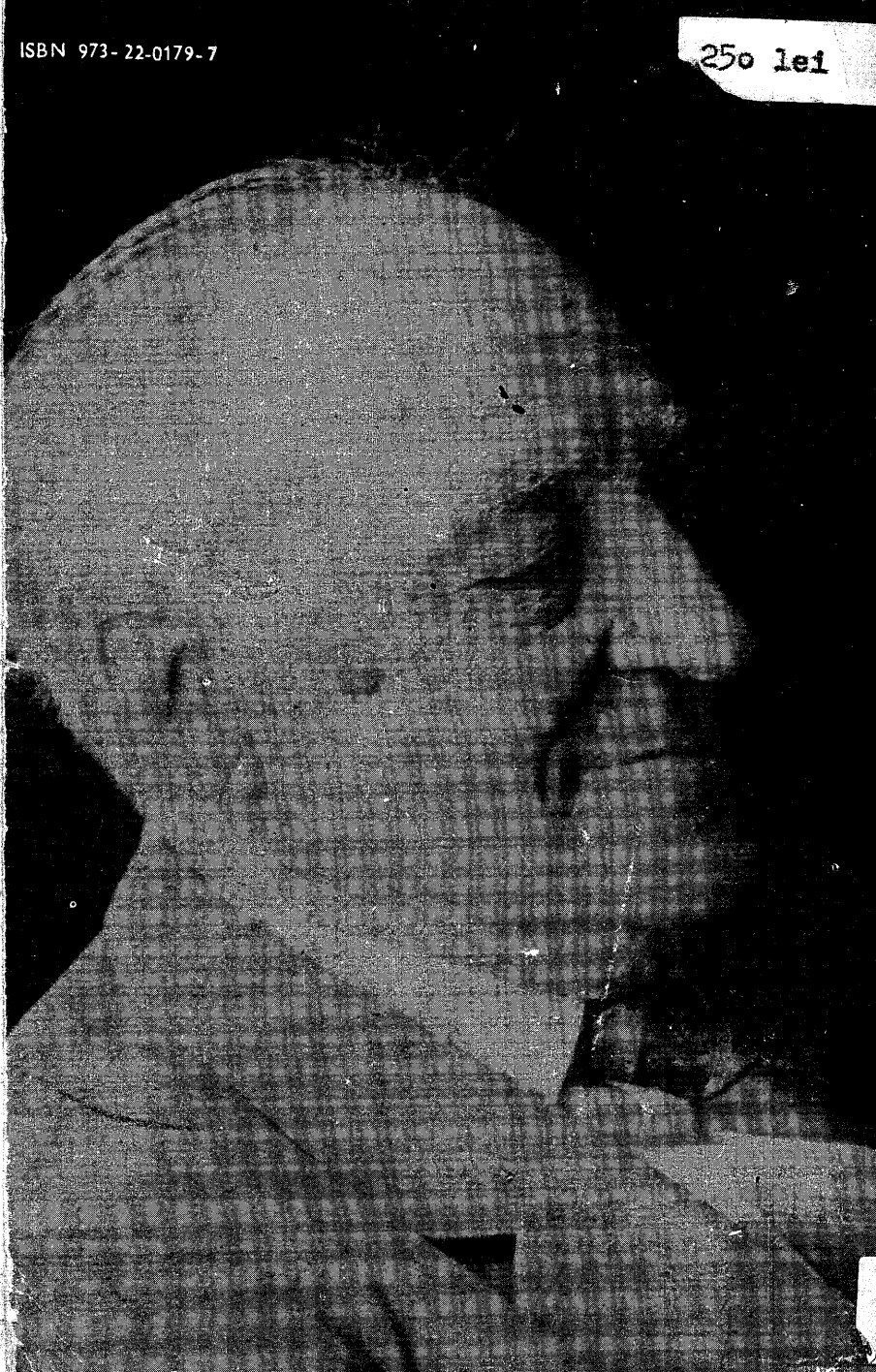
XI. The way towards Gods *179*

XII. The great expectations *195*

Résumé *213*

Abstract *218*

.ostra

ISBN 973-22-0179-7

250 lei